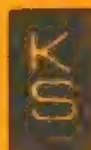


ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 141

Mahmoud Darabseh

Die Kritik der Prosa bei den Arabern

**(vom 3./9. Jahrhundert bis zum Ende
des 5./11. Jahrhunderts)**



KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1990

Darabseh · Die Kritik der Prosa

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 141

begründet

von

Klaus Schwarz

herausgegeben

von

Gerd Winkelhane

KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN · BAND 141

Mahmoud Darabseh

Die Kritik der Prosa bei den Arabern

**(vom 3./9. Jahrhundert bis zum Ende
des 5./11. Jahrhunderts)**



KLAUS SCHWARZ VERLAG · BERLIN · 1990

Gedruckt mit Unterstützung
des Deutschen Akademischen Austauschdienstes

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Darabseh, Mahmoud:

Die Kritik der Prosa bei den Arabern : (vom 3./9. Jh. bis zum
Ende des 5./11. Jh.) / Mahmoud Darabseh. - Berlin : Schwarz,
1990

(Islamkundliche Untersuchungen ; Bd. 141)

Zugl.: Saarbrücken, Univ., Diss., 1990

ISBN 3-922968-84-8

NE: GT

WG: 58
9047

DBN 90.091942.6
gb

90.06.12

Alle Rechte vorbehalten.

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages

ist es nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus
nachzudrucken oder zu vervielfältigen.

© Gerd Winkelhane, Berlin 1990.

ISBN 3-922968-84-8

Druck: Offsetdruckerei Gerhard Weinert GmbH, D-1000 Berlin 42

VORWORT

Das Thema der Arbeit, die Theorie der Prosa in der arabischen Literaturkritik des Mittelalters bis zum Ende des 11. Jahrhunderts, ist von der modernen Forschung bisher kaum behandelt worden. Die Gründe dafür liegen in erster Linie in der Eigenart der klassischen arabischen Literatur.

Seit vorislamischer Zeit verfügt sie über eine bedeutende Dichtung, die nicht nur der Unterhaltung diene, sondern verschiedene andere soziale Funktionen hatte. Ein Prosastil von literarischem Rang entwickelte sich dagegen erst allmählich in der städtischen Gesellschaft der Umayyadenzeit, vor allem in den Kanzleien, trotz einiger Vorstufen in der vor- und frühislamischen Epoche.

So ist es zu erklären, daß die mittelalterliche Literaturtheorie sich zunächst fast ausschließlich der Dichtung zugewandt hat, die bis in das 10. Jahrhundert höher eingestuft wurde als die Prosa. Erst im Spätmittelalter änderte sich diese Einstellung. Der großen Zahl arabischer Quellen zur Poetik steht daher nur ein vergleichsweise geringes Quellenmaterial zur Kritik der Prosa gegenüber. Zum Teil wird die Prosa im Rahmen der Poetik, zur genaueren Abgrenzung und Definition der Poesie, behandelt.

Auf Grund dieser günstigen Quellenlage hat sich die Arabistik seit dem 19. Jahrhundert bis in unsere Zeit intensiv mit der arabischen Poetik befaßt, so daß heute zahlreiche Spezialstudien zu diesem Thema vorliegen. Die Kritik der Prosa dagegen ist bisher nur im Rahmen anderer Forschungsvorhaben, nicht monographisch, untersucht worden. Dennoch kann man nachweisen, daß die Kritiker des Mittelalters theoretische Vorstellungen zur Prosaliteratur und ästhetische Kriterien für ihre Beurteilung entwickelt haben. Es ist das Ziel meiner Arbeit

diese Vorstellungen und Kriterien, sowie ihre sozialen Voraussetzungen, auf der Grundlage der Quellen zu analysieren und darzustellen.

Die zeitliche Abgrenzung des Themas, vom 3./9. Jahrhundert bis zum Ende des 5./11. Jahrhunderts, hat folgende Gründe:

1. Vor dem 3./9. Jahrhundert gab es keine literaturtheoretischen Schriften bei den Arabern, sondern nur einzelne Bemerkungen und Hinweise, die in späteren Werken wieder aufgegriffen wurden.
2. Die arabische Literaturkritik entwickelte sich zwischen dem 9. und dem 11. Jahrhundert. Das bedeutet nicht, daß nach dem 11. Jahrhundert keine originellen Werke über Literaturkritik mehr entstanden sind. Aber das sind vereinzelte Erscheinungen wie z.B. "Das geläufige Sprichwort: Über die Bildung des Sekretärs und des Dichters" (*al-Maṭal as-sā'ir fī adab al-kātib wa-š-šā'ir*) von Ibn al-Aṭīr (st. 432/1240). Die schöpferische Phase der arabischen Literaturtheorie war mit dem 11. Jahrhundert abgeschlossen; spätere Werke sind vor allem Zusammenfassungen und Kommentare der früheren Schriften.

Mein Dank gebührt vor allem Frau Prof. Dr. Renate Jacobi, die diese Arbeit nicht nur angeregt, sondern ständig mit großem Interesse und zahlreichen wertvollen Ratschlägen betreut hat.

Frau Prof. Dr. Angelika Neuwirth danke ich für ihre Unterstützung.

Mein Dank gilt auch Herrn Dr. Gerd Puin für seine Hilfsbereitschaft, vor allem in Formulierungsfragen.

Meinen Kommilitoninnen Frau Daniela Beißel und Frau Marietta Heinrich danke ich für ihre Hilfe.

Weiterhin danke ich dem Deutschen Akademischen Austauschdienst und der Yarmouk-Universität (Jordanien) für die Gewährung eines Stipendiums in der Bundesrepublik Deutschland.

	Seite
<i>Vorwort</i>	1
<i>Inhaltsverzeichnis</i>	4
EINLEITUNG	
I. Der Begriff der Prosa	7
II. Zum besonderen Verhältnis der arabischen Kritiker zur Prosa	10
III. Die verschiedenen Arten der Quellen	12
IV. Zum Forschungsstand	19
V. Gliederung der Arbeit	21
KAPITEL I: BESTANDSAUFNAHME UND CHARAKTERISTIK DER MATERIALBASIS FÜR DIE VORISLAMISCHE PROSA BIS ZUM ENDE DES 8. JH.	22
A. <i>Die vorislamische Prosa und ihre Problematik</i>	22
1. Zur Frage der Authentizität der über- lieferten Texte	22
2. Die Gattungen der vorislamischen Prosa	31
a) <i>Reden</i>	31
b) <i>Sprichwörter</i>	37
c) <i>Reimprosa der Wahrsager</i>	40
B. <i>Die Prosa in islamischer Zeit</i>	42
1. <i>Frühislamische Prosa</i>	42
a) <i>Reden</i>	43
b) <i>Briefe</i>	47
2. <i>Umayyadische Prosa</i>	51
a) <i>Reden</i>	52
b) <i>Briefe</i>	58
KAPITEL II: POESIE UND PROSA BEI DEN FRÜHEN ARABISCHEN KRITIKERN	63
A. <i>Der Begriff der Poesie</i>	63
1. <i>al-Aṣmaʿī</i>	64
2. <i>al-Ġāhiz</i>	66
3. <i>Ibn Qutaiba</i>	67
4. <i>Taʿlāb</i>	70
5. <i>an-Nāṣīʿ</i>	71

	Seite
6. Ibn Ṭabāṭabā	72
7. Qudāma b. Ġa'far	75
8. Ibn Wahb	78
9. Die Poesie bei den arabischen Philosophen	80
a) al-Fārābī	80
b) Ibn Sīnā	82
10. al-Āmidī	84
11. al-Qaḍī al-Ġurġānī	85
12. Abū Hilāl al-'Askarī	86
13. at-Tauhīdī	87
14. Ibn Rašīq	89
15. Ibn Sīnā	91
16. 'Abdalqāhir al-Ġurġānī	92
B. <i>Der Begriff der Prosa</i>	95
C. <i>Vergleichende Bewertung von Poesie und Prosa</i>	99
1. Ästhetische Kriterien	103
a) <i>Metrum und Reim</i>	103
b) <i>Sprache und Stil</i>	108
c) <i>Die Einheit des Themas</i>	114
2. Politische Kriterien	115
3. Religiöse und ethische Kriterien	120

KAPITEL III: DIE PROSA: ALLGEMEINE PROBLEME UND KRITERIEN

DER BEWERTUNG	124
A. <i>Die Sprache</i>	124
B. <i>Die äußere Form: Reimprosa und Paarreim</i>	129
C. <i>Bildersprache</i>	138
D. <i>Die Motive für das Schreiben und der rechte Zeitpunkt dafür</i>	141
E. <i>Inhalt und Form</i>	145

	Seite
KAPITEL IV DIE GATTUNGEN DER KUNSTPROSA	
UND IHRE ÄSTHETISCHE WÜRDIGUNG	154
A. Die Kunst der Rede	154
1. Die Kategorien der Rede	154
2. Der Redner: Eigenschaften und Bildung	157
3. Der Aufbau der Rede	161
a) Die Teile der Rede	161
b) Vorbereitung und Improvisation	163
c) Sprache und Stil	165
B. Die Kunst des Schreibens (Briefstil)	167
1. Die Bildung des "Schreibers" (kātib)	168
2. Die Grundlage der Kitāba	172
3. Allgemeine Bedingungen für das Abfassen von Prosa	174
4. Die Teile des Briefes	176
5. Sprache und Stil	179
C. Sprichwörter: Definition und künstlerische Eigenart	182
D. Formen der Disputation (Gespräch und Streitgespräch)	188
E. Ausgewählte Beispiele für die Kritik der Prosa	191
Zusammenfassung	194
Bibliographie	198

EINLEITUNG

I. Der Begriff der Prosa

Nach der heute in der Literaturwissenschaft allgemein üblichen Definition ist Prosa "die nicht durch Metrum oder Reim gebundene, im Akzent freie Redeweise der Umgangssprache im Gegensatz zur Poesie im engeren Sinne, doch auch z.T. rhythmisch gestaltet. ... Die Poesie wendet sich mehr an die Phantasie der Zuhörer ..., die Prosa mehr an den Verstand als abstraktes Denkvermögen..."¹. Eduard Norden hält die Unterscheidung von Prosa und Poesie für sekundär. Er vermag in den "primitivsten Äußerungen der gehobenen Redeweise der verschiedensten Völker auf unterschiedlichen Kulturstufen" keine klare Grenze zwischen Prosa und Poesie zu entdecken².

Auch die arabische Literaturtheorie des Mittelalters unterschied Poesie und Prosa im wesentlichen nach formalen Kriterien. Prosa (*naṭr*) ist danach eine sprachliche Äußerung, die nicht durch Metrum und Reim gebunden ist. Dies wurde am deutlichsten von Ibn Rašīq (st. 456/1063) formuliert:

"Die 'Rede' (*kalām*) der Araber besteht aus zwei Arten: Gebundene und ungebundene" (*kalāmu l-'arabi nau'ān: manzūmun wa manṭūrūn*)"³.

In ihrer kritischen Reflektion der beiden Gattungen gehen die arabischen Gelehrten jedoch über die rein formale Definition hinaus und kommen auf dem Wege der Deskription und Wertung zu weitergehenden Unterscheidungen. Diese 'Kritik der Prosa' ist der Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Wir verstehen darunter die literaturwissenschaftliche Untersuchung von Prosatexten durch die arabischen Gelehrten, d.h. die Charakterisierung des Aufbaus und der Sprache dieser Texte, die Einteilung in verschiedene Gattungen, das Aufstellen von Stilkriterien und die Bewertung einzelner Werke und Autoren anhand dieser Kriterien. Wir weisen jedoch bereits an dieser Stelle darauf hin, daß nur ein Bruchteil der reichen arabischen Prosaliteratur Gegenstand kritischer Betrachtung

1. Von Wilpert, Sachwörterbuch: Prosa. vgl. Lotman, Literarische Texte 154

2. Kunstprosa I 30

3. 'Umda I 19

geworden ist. Narrative Prosa, die ein wesentlicher Untersuchungsgegenstand der europäischen Prosakritik ist, wird von der arabischen Literaturkritik ignoriert. Die Gründe dafür werden wir im Lauf der Arbeit herauszuarbeiten versuchen.

Das erste Werk, in dem wir theoretische Bemerkungen über Prosaliteratur finden, stammt von al-Ğāhiz (st. 255/868) "Die Vornehmheit des Ausdrucks und Klarheit der Darlegung" (*al-Bayān wa-t-tabyīn*).

Eine Blütezeit erlebte die Kritik der Prosa im 4./10. und 5./11. Jahrhundert, also zur Zeit der großen Kanzleien. Hier sind insbesondere die Lehrbücher für Sekretäre zu nennen⁴, zum Beispiel Ibn Qutaiba (st. 276/889) "Die Bildung des Sekretärs" (*Adab al-kātib*), Abū Bakr aṣ-Ṣūlī (st. 336/947) "Die Bildung der Sekretäre" (*Adab al-kuttāb*), Ibn Durastawāh (st. 347/1055) "Das Buch der Sekretäre" (*Kitāb al-kuttāb*), 'Alī b. Ḥalaf al-Kātib (st. um Mitte des 5./11. Jahrhunderts) "Die Elemente der Beredsamkeit" (*Mawādd al-bayān*) und Abū 'Abdallāh Muḥammad al-Ḥumaidī (st. 488/1095) "Buch zum leichteren Erlernen des Briefeschreibens" (*Taḥṣīl as-sabīl ilā ta'allum at-tarsīl*).

Umfangreiche Werke über literarische Briefe, "Streitgespräch" (*ğadaḥ*) und "Reden" (*ḥuṭab*) haben al-Ğāhiz, Ibn Wahb al-Kātib (st. um 337/948) und Abū Ḥalyān at-Tauhīdī (st. 402/1011) verfaßt. Wir werden sie in der vorliegenden Arbeit mehrfach benutzen.

In unserer Untersuchung beschränken wir uns im wesentlichen auf die Prosa-kritik vom 3./9. bis zum Ende des 5./11. Jahrhunderts, die wir unter folgenden Gesichtspunkten betrachten:

A. Welche Prosaarten gibt es in vorislamischer Zeit bis zum Ende des 2./8. Jahrhunderts?

B. Gibt es einen Begriff der Prosa im Gegensatz zur Poesie?

C. Lassen sich Kriterien für die Bewertung der Prosa nachweisen?

4. Eine ausführliche Behandlung der Kanzleischreiber findet sich bei Roemer, Staatsschreiben 5-6. vgl. Islam, Kātib E.I² 754-760

D. Welche Arten der Prosaliteratur waren für die arabischen Kritiker von Interesse?

E. Warum haben die arabischen Kritiker manche Gattungen vernachlässigt?

II. Zum besonderen Verhältnis der arabischen Kritiker zur Prosa

Bereits für die vorislamische Zeit können wir auf eine Anzahl verschiedener mündlich tradierter Gattungen von Prosaliteratur schließen. Dies sind "Reden" (*ḡutab*), "Sprichwörter" (*amṭāl*) und "Reimprosa der Wahrsager" (*sağ' al-kuhḡān*), außerdem Erzählungen (*qasaṣ*) und historische Berichte (*aḡbār*) über die "Schlachtentage der Araber" (*aiyām al-'arab*)⁵ In frühislamischer Zeit kamen andere Formen hinzu: "Briefe" (*rasā'il*), "Testamente" (*wasāyā*), die "Propheten-tradition" (*ḡadīṭ*)⁶, die "Disputation" (*ḡadal, ḡadīṭ*) und die *Maḡāmen*⁷, während die Gattung der "Rede" (*ḡitāba*) weiterentwickelt wurde.⁸

Nur ein geringer Teil der reichen klassischen arabischen Prosaliteratur ist jedoch Gegenstand kritischer Betrachtung. Die Gründe dafür sind komplex und sollen im Laufe der Arbeit zur Sprache kommen.

Vorauszuschicken ist, daß im Horizont der arabischen Kritiker nur zwei große Bereiche des literarischen Ausdrucks realisiert werden: "Gebundene Rede" (*naẓm*; wörtlich: "Aufgereihtes", nämlich in Versen) und "ungebundene Rede" (*naṭr*; wörtlich: "Verstreutes") (siehe oben).

Der Oberbegriff für Prosa und Poesie ist *adab*⁹. Al-Mubarrad (st. 285/898) sagt mit Bezug auf sein Werk "Das vollkommene Buch über Sprache und Adab" (*Kitāb al-kāmil fī l-luḡa wa-l-adab*):

-
5. vgl. Iṣbahānī, *Agānī* I 68-78, Ibn al-Aṭīr, *Kamil* I 523-539, al-Ḥalabī, *Sīra* I 88-89, 'Alī, *Mufaṣṣal* VIII 373, ḡaif, *Naṭr* 15ff, Meyer, *Aiyām al-'arab* 25ff und Lichtenstadter, *Arabic Literature* 28ff.
 6. vgl. Abbot, *ḡadīṭ Literature* 289ff, Van Ess, *ḡadīṭ* 53ff und ḡaif, *Naṭr* 48-51
 7. *Maḡāmen* sind kurze Erzählungen mit eingestreuten Versen. Hauptfigur ist zumeist ein herumziehender Bettler, der literarisch gebildet ist. Vgl. Horst, *Makāmen* 225-226 und Schimmel, *Einführung* 19ff. In: ḡarīrī, *Makāmāt*
 8. vgl. ḡāḡiẓ, *Bayān* I 135ff, II 4ff, 293ff, 310ff, Ibn Wahb, *Burḡān* 180ff und Blachère, *Histoire* III 720
 9. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes *Adab* vgl. C. A. Nallino, *Littérature Arabe* 7ff, Horst, *Adab* 208, Jacobi, *Arabische Literatur* 73-81 und F. Gabrieli, *Adab* E.I.² 175-176

"Dieses Buch (*al-Kāmil fī l luġa wa-l-adab*) haben wir verfaßt. Es vereinigt verschiedenen Arten von Literatur (*Adab*): Gebundene und ungebundene Rede" (*Hāḡā kitābun allafnāhu yaġma'u ḡurūban minā l-ādābi mā bainā kalāmin manṡūrin, wa-šī'rin marṡūfin*).¹⁰

Adab steht darüber hinaus als Terminus für die sprachliche und literarische "Bildung" (*ṡaġāfa*) des "Sekretärs" (*kātib, adīb*), wie die Werke zeigen, die unter diesem Titel verfaßt wurden, zum Beispiel "Die Bildung des Sekretärs" (*Adab al-kātib*) von Ibn Qutaiba (st. 276/889), "Die Bildung der Sekretäre" (*Adab al-kuttāb*) von Abū Bakr aṡ-ṡulī (st. 336/947), "Das Buch der Sekretäre" (*Kitāb al-kuttāb*) von Ibn Durastawaih (st. 347/1055), "Das rechte Verhalten in der Freundschaft und im geselligen Umgang" (*Kitāb āḡāb aṡ-ṡuḡba wa-ḡusn al-'iṡra*) von aṡ-ṡulāmī (st. 401/1021), "Über das rechte Verhalten in weltlichen und religiösen Dingen" (*Kitāb adab ad-dunyā wa-d-dīn*) von Abu l-ḡasan al-Māwardī (st. 450/1058)¹¹.

Die Kritiker betrachteten also die Prosa als literarisches Werk, und das bedeutete im Vergleich zur Alltagssprache gesteigerte ästhetische Qualität der "Rede" (*kalām*). Auf jeden Fall läßt ihre Behandlung der Prosaarten die soziale und ästhetische Komponente des Begriffs *Adab* erkennen. Wie es scheint, beschäftigten sich die Kritiker mit "Briefen" (*rasā'il*) und "Reden" (*ḡuṡab*) mehr als mit anderen Formen der Prosa, weil diese Arten in unmittelbarer Beziehung zur Gesellschaft und zur Herrschaft standen. Darauf soll im Laufe der Arbeit näher eingegangen werden (vgl. S. 154ff, 167ff).

10. Mubarrad, *Kamil* I 2

11. s. ḡaġġī, *Kaṡf* I 37-46 sowie Horst, *Adab* 208ff

III Die verschiedenen Arten der Quellen

Bekanntlich galt das Interesse der arabischen Kritiker mehr der Poesie als der Prosaliteratur, worauf bereits die Vielzahl der Werke, die sich mit Poesie befassen, schließen läßt, angefangen mit al-Aṣma'ī (st. 216/831) "Die hervorragenden Dichter" (*Fuḥūlat aš šu'arā*), Ibn Sallām al-Ġumahī (st. 232/846) "Die Klassen der Dichter" (*Ṭabaqāt aš-šū'arā*). Ibn Qutaiba (st. 276/889) "Über die Dichtung und die Dichter" (*Kitāb aš-ši'r wa-š-šū'arā*). Abū l-'Abbās Ṭa'lab (st. 291/903) "Die Grundlage der Dichtung" (*Qawā'id aš-ši'r*), Ibn Ṭabāṭabā (st. 322/933) "Die Norm der Poesie" (*Iyār aš-ši'r*), Qudāma b. Ġa'far (st. 337/948) "Die Kritik der Poesie" (*Naqd aš-ši'r*).¹²

Ihnen gegenüber stehen verhältnismäßig wenige Werke, die auf die Kritik der Prosa spezialisiert sind, oder die Prosa in Verbindung mit der Poesie behandeln. Die ersten Schritte dieser Art sind die beiden "Sendschreiben" von 'Abdalḥamīd b. Yaḥyā al-Kātib (st. 132/750): "Das Sendschreiben an den Kronprinzen 'Abdallāh b. Marwān II" (*Risāla ilā walī l-'ahd*) und "Das Sendschreiben an die Sekretäre" (*Risāla ilā l-kuttāb*)¹³. Diese Literatur erreicht einen frühen Höhepunkt in al-Ġāḥiẓ (st. 255/868)¹⁴: "Die Vornehmheit des Ausdrucks und der Klarheit der Darlegung" (*Kitāb al-Bayān wa-t-tabayīn*). "Das Buch der Tiere" (*Kitāb al-Ḥayawān*), "Das Buch der Geizigen" (*Kitāb al-Buḥalā*). "Das Buch der beiden Künste" (*Kitāb aš-ṣinā'atān al-kitāba wa-š-ši'r*) von Abū Hilāl al-'Askarī (st. 395/1005), beinhaltet einen Vergleich der Vorzüge von Poesie und Prosa, wobei der Schwerpunkt auf den Elementen der Kunstprosa, wie Reimprosa und Paarreim, und auf der Sprache liegt¹⁵. Die bedeutendsten Werke des 4. Jahrhunderts stammen von at-Tauḥīdī (st. 402/1011): "Die Freiweidenden [Kamele] und die Leittiere" (*Kitāb al-Hawāmil wa-š-šawāmil*), "Die literarischen Dialoge" (*Kitāb al-Muqābasāt*), "Genuß und vertraulicher Umgang" (*al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*), "Einblicke und Schätze" (*al-Basā'ir wa-d-ḍaḥā'ir*), "Die guten Sitten der zwei Minister: aš-Šāḥib b. 'Abbād und Ibn al-'Amīd" (*Aḥlāq al-wazīrān aš-Šāḥib b. 'Abbād wa-Ibn al-'Amīd*), "Das Sendschreiben über die Briefkunst" (*Risāla fī 'ilm al-kalām*).

12. Vgl. Literaturverzeichnis

13. Die Übersetzung dieser Werke findet sich bei Schönig, s. Sendschreiben 18ff, 116ff.

14. s. Horst, Adab 216 und Pellat, Ġāḥiẓ 10ff.

15. Vgl. 'Askarī, *Sinā'atān* 151ff, 283ff, sowie Kanazi, Abū Hilāl al-'Askarī 73ff.

Beim Vergleich von Poesie und Prosa, insbesondere der rhythmischen Prosa, weist er auf die sprachliche Annäherung der Prosa zur Poesie hin¹⁶. Darüber hinaus gibt es Lehrbücher für "Sekretäre" (*kuttāb*) über den guten Briefstil, wie z.B. "Die Bildung der Sekretäre" (*adab al-kuttāb*) von Abū Bakr aṣ-Ṣūlī (st. 236/947), "Die Bildung des Sekretärs" (*Adab al-kātib*) von Ibn Qutaiba (st. 276/889) und "Das Buch der Sekretäre" (*Kitāb al-Kuttāb*) von Ibn Durastawaih (st. 447/1055).

Im 3./9. Jahrhundert begann die kritische Auseinandersetzung mit dem Koran-
text, in den Dienst eines Theologumenons gestellt, des Dogmas von der "Unnachahmlichkeit des Korans" (*I'ğaz al-Qur'an*)¹⁷. Folgende Werke sind zu nennen: Yahyā ibn Zaid al-Farrā' (st. 207/822): "Die Bedeutungen des Korans" (*Ma'ānī l-Qur'ān*), Abū 'Ubaida ibn al-Muṭannā (st. 210/825): "Tropus des Korans" (*Mağāz al-Qur'ān*), al-Aḥfaš al-Auṣaṭ (st. 215/830): "Die Bedeutungen des Korans" (*Ma'ānī l-Qur'ān*) und Ibn Qutaiba (st. 276/889): "Die Interpretation der Schwierigkeit des Korans" (*Ta'wīl muškil al-Qur'ān*)¹⁸. Diese Autoren haben in erster Linie eine Verbindung zwischen sakraler und profaner Sprache hergestellt und so eine auf Belege aus dem literarischen und alltäglichen Sprachgebrauch gestützte Koranauslegung durchgesetzt.

In diesem Zusammenhang weist al-Ġāhiz auf sein Werk "Die Komposition des Korans" (*Nazm al-Qur'ān*) hin, das aber leider verlorengegangen ist¹⁹. Später haben ar-Rummānī (st. 384/994) über die Unnachahmlichkeit des Korans und Abū Sulaimān al-Ḥattābī (st. 388/998) über den Sprachcharakter des Korans geschrieben.²⁰ Abū Bakr al-Bāqillānī (st. 403/1013) hat in seinem Buch "Die Unnachahmlichkeit des Koran" (*I'ğaz al-Qur'ān*) die Werke der oben genannten Autoren herangezogen²¹. Er hat die profane Sprache der Qasiden von Imru'القيس und al-Buhturī, sowie die "Reden" (*ḥuṭab*) des Propheten Muhammad und der Kalifen untersucht und mit der Sprache des Koran verglichen²².

16. Vgl. Tauḥīdī, *Imtā'* II 139ff, 'Abbās, *Ta'rīḥ* 232-235 und Kraemer, *Philosophy* 154-157.

17. s. Neuwirth, *Koran* 125-126 und 'Abbās, *Ta'rīḥ* 337ff.

18. Vgl. Abū 'Ubaida, *Mağāz* I 8ff und Ibn Qutaib, *Muškil* 50ff, 65ff, 103ff.

19. s. 'Abbās, *Ta'rīḥ* 427-428.

20. Vgl. *Ṭalāt rasā'il fī i'ğaz al-Qur'an* (s. Rummānī, *Nukat*)

21. s. Neuwirth, *Koran* 127-128.

22. Vgl. Bāqillānī, *I'ğaz* 132ff, 158ff, 219ff.

Die Fixierung auf den Koran und die Formulierung des Dogmas von der Unnachahmlichkeit des Koran ist ein Grund für die Vernachlässigung der künstlerischen Prosa durch die Literaturkritiker. Dennoch finden sich in den Schriften über den "Wundercharakter des Koran" (*I'ğāz al-Qur'ān*) kritische Äußerungen, die auch für Prosa und Poesie gelten und zur Reflexion über den Dualismus von "Form-Inhalt" (*lafz-ma'nā*), das poetische Bild und die Reimprosa angeregt haben²³. Das relativ geringe Interesse an der Prosa hat neben theologischen auch soziale und politische Gründe: Um Lob oder Verehrung für die Kalifen und die Prinzen auszudrücken, bediente man sich der Poesie, die daher Mittel zur Erlangung der Gunst der Herrscher und einflußreicher Gönner wurde, und damit der gesellschaftlichen Achtung.²⁴

In der Politik wurde die Poesie benutzt, um die Ziele der Herrscher zu verkünden und die Untertanen zu beeinflussen.²⁵

Daher entwickelten die arabischen Kritiker schon am Anfang des 3./9. Jahrhunderts, insbesondere al-Aṣma'ī (st. 216/831), theoretische Vorstellungen über Poesie.²⁶ Ein letzter Grund für das große Interesse an der Poesie im Gegensatz zur Prosa liegt in der formalen Struktur der Dichtung selbst. Metrum und Reim erleichtern das Auswendiglernen von Dichtung, was zu ihrer Verbreitung beiträgt²⁷.

Um eine Vorstellung von den Quellen der Prosakritik zu vermitteln, teilen wir sie in folgende Kategorien ein:

- 1) Rhetorische Werke
- 2) Lehrbücher für Sekretäre
- 3) Die Behandlung von Prosa als Kunstform
- 4) Allgemeine Quellen

23. Vgl. Bāqillānī, *I'ğāz* 129ff, 158ff, 243ff sowie Ġurġānī, *Dalā'il* 256, 482, 508. Über das Verhältnis von Koran und Profansprache vgl. Neuwirth, *Koran* 123ff.

24. s. Maġdūb, *Mafhūm* 15 sowie Mubārak, *Naṭr* I 17ff.

25. Diese Frage findet sich bei Daif, *Naṭr* 99ff; derselbe, *al-'Asr al-'abbāsī al-auwal* 448ff, 465ff, Maġdūb, *Mafhūm* 13-15 und Mubārak, *Naṭr* I 20ff.

26. Vgl. al-Aṣma'ī, *Fuhūlat aš-šū'arā'* 504ff.

27. s. Maġdūb, *Mafhūm* 15 sowie Mubārak, *Naṭr* I 17ff.

Quellengattungen

1) Rhetorische Werke

Die "Rhetorik" (*balāga*) hat in der arabischen Literaturtheorie die Bedeutung einer Stillehre und bezieht sich auf Poesie und Prosa. Sie beherrschte für lange Zeit die arabische Literaturtheorie, bis sie im 4./10. Jahrhundert getrennt von der Literaturkritik behandelt wurde.²⁸

Al-Ġāhiz, auf den die älteste Behandlung der arabischen Rhetorik zurückgeht, hat sich in seinem Werk *al-Bayān wa-t-tabyīn* mit der "Rhetorik" (*balāga*) und den Aspekten der "klaren Sprache" und der "Beredsamkeit" (*bayān*) beschäftigt. Er erklärt uns seine Auffassung anhand der Definition von *balāga* des 'Abdallāh b. al-Muqaffa' (st. 142/759). Er schreibt:

"Die Rhetorik ist ein Begriff, der zahlreiche Kategorien umfaßt: darunter fallen das Schweigen, das Hören, die Hinweise, der Einwand, die Antwort, der Redebeginn, die Dichtung, die Reimprosa, die Reden und die Briefe... die Prägnanz ist die Rhetorik"²⁹.

(*al-Balāgatu ismun ḡāmi'un li-ma'ānin taḡrī fī wuḡūhin kaṭīratin. fa-minhā mā yakūnu fī s-sukūti, wa-minhā mā yakūnu fī l-istima'i, wa-minhā mā yakūnu fī l-iṣārati, wa-minhā mā yakūnu fī l-iḥtiḡāḡi, wa-minhā mā yakūnu ḡawāban, wa-minhā mā yakūnu ibtidā'an, wa-minhā mā yakūnu ṣī'ran, wa-minhā mā yakūnu saḡ'an wa-ḥuṭaban, wa-minhā mā yakūnu rasā'ila... wa-l iḡāzu huwa l-balāgatu*).

Danach ist Rhetorik ein Oberbegriff, der verschiedene Teilgebiete umfaßt, wobei offenbar keine klare Trennung zwischen Gattung und den sie konstituierenden Stilmitteln gemacht wird. So gibt es auch in der Folgezeit mehrere Werke, die die Prosa allgemein der Rhetorik unterordnen, wie die anonym überlieferte indische *Ṣaḥīfa* und die *Ṣaḥīfa* des Mu'taziliten Biṣr b. al Mu'tamir (st. 210/825), der sich mit der "Rede" (*ḥiṭāba*) als einer Untergattung der Rhetorik beschäftigt³⁰,

28. s. Heinrichs, *Poetik* 177, sowie von Grunebaum, *Balāga* E.I.² 1 981-983

29. Ġāhiz, *Bayān* I 115-116

30. Ders. I 92-93, 135-139

ferner "Der Beweis. Über die Arten der Beredsamkeit" (*al-Burhān fī wuğūh al-bayān*) von Ibn Wahb al-Kātib (st. um 337/948), "Das Buch der beiden Künste: Die Briefkunst und die Dichtkunst" (*Kitāb as-Šinā'atain: al-kitāba wa-š-šī'r*) von Abū Hilāl al-'Askarī (st. 395/1005). Diese beiden Autoren ordnen sämtliche Prosaarten in den Bereich der Rhetorik ein³¹. Erst nach dem 3./9. Jahrhundert trennten die Araber "Rhetorik" (*balāga*) und literarische Gattungen wie Poesie und Prosa.

2) Lehrbücher für Sekretäre

Mit zunehmender Ausbreitung des islamischen Imperiums brauchte man immer mehr Sekretäre für die Arbeit in der herrschaftlichen Kanzlei.³² Um eine gute und genaue Arbeit der Sekretäre zu gewährleisten, setzten sich die arabischen Autoren mit den Bildungserfordernissen, den Aufgaben der Sekretäre und den künstlerischen Stileigenschaften ihrer Briefe auseinander. In diesem Bereich entstanden mehrere Werke; unter diesen scheinen die bekanntesten zu sein: "Das Sendschreiben an die Sekretäre" (*Risāla ilā l-kuttāb*) von 'Abdalhamīd al-Kātib (st. 132/750), "Die Bildung des Sekretärs" (*Adab al-kātib*) von Ibn Qutaiba (st. 276/889), "Der jungfräuliche Traktat" (*ar-Risāla al-'aḡrā*) von Ibrāhīm b. al-Mudabbir (st. 279/892), "Die Bildung der Sekretäre" (*Adab al-kuttāb*) von Abū Bakr as-Šūlī (st. 336/947), "Die Grundsteuer und Briefkunst" (*al-Ḥarāğ wa-šinā'at al-kitāba*) von Qudāma b. Ġa'far (st. 337/948)³³ und "Das Buch der Sekretäre" (*Kitāb al-Kuttāb*) von Ibn Durastawaih (st. 347/1055). "Das Buch über die Minister und Sekretäre" (*Kitāb al-Wuzarā' wa-l-kuttāb*) von Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Abdūs al-Ġahšiyārī (st. 331/942) enthält eine umfangreiche Liste von Sekretären, seit Muḥammad bis zur 'Abbāsidendynastie, die besonders mustergültige Briefe verfaßt haben.³⁴ Daneben gibt es auch Lehrbücher mit Beispielen von Briefen, die die Sekretäre bei verschiedenen Gelegenheiten anwenden konnten. Zu diesen Lehrbüchern gehören: "Das Buch der

31. Vgl. Ibn Wahb, *Burhān* 49, 127 sowie 'Askarī, *Šinā'atain* 19

32. s. Dalf, Naṭr sowie Noth, *Früher Islām* 93-97

33. In dem Werk von Qudāma b. Ġa'far *al-Ḥarāğ wa-šinā'at al-kitāba* fehlt gerade das für die Rhetorik einschlägige Kapitel, nämlich Kap. 3, vorhanden sind 5. siehe Qudāma, *Ḥarāğ* 11

34. Vgl. Ġahšiyārī, *Wuzarā'* (Vorwort)

Sekretäre" (*Kitāb al-Kuttāb*) von 'Abdallāh b. 'Abdal'azīz al-Baġdādī (st. um 255/868)³⁵, "Die Elemente der Beredsamkeit" (*Mawādd al-bayān*) von 'Alī b. Ḥalaf al-Kātib (st. Mitte des 5./11. Jahrhunderts) oder das "Buch zum leichteren Erlernen des Briefschreibens" (*Tashīl as-sabīl ilā ta'allum at-tarsīl*) von Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Fuḥtūh al-Ḥumaidī (st. 488/1095)

Diese Lehrbücher vermitteln neben wertvollen Hinweisen auf Sprache und Stil auch einen Eindruck von der "künstlerischen Verwirklichung" (*ibdā'*) eines solchen Schriftstückes, dem ein eigener Gattungswert zukommt.

3) Die Behandlung von Prosa als Kunstform

Im dritten Jahrhundert hat al-Ġāhiz unzählige Prosawerke verfaßt, von denen *al-Bayān wa-t-tabyīn* zu den frühesten Werken der Prosakritik zählt. Es befaßt sich mit der Sprache der Prosa, der al-Ġāhiz ein hohes rhetorisches Niveau abverlangt.³⁶

Im vierten Jahrhundert entwickelte at-Tauhīdī ein tieferes Verständnis für die Kunstprosa und wies auf ihre Vorzüge hin.³⁷ Jede Kunst besitzt seiner Auffassung nach Elemente, die sie als Gattung auszeichnen. Neben den Kriterien von Rhythmus und Reim, beschäftigt er sich auch mit Sprache, Stil und Inhalt, um die Prosa als eigenständige literarische Gattung zu definieren.³⁸

35. Das Todesjahr ist strittig: Dominique Sourdél gibt das Jahr 255/868 an, Spitaler bezeichnet ihn hingegen als Zeitgenossen von Ibn Qutaiba (st. 276/889): vgl. Baġdādī, *Kuttāb*, ed. Dominique Sourdél, sowie Spitaler, *Qalam* 11-12, Anmerkung 17.

36. s. Ġāhiz, *Bayān* I 51; derselbe, *Risala* 231ff

37. s. Horst, *Adab* 217, Daif, *Naṭr* 158-160, Balba', *Naṭr* 201-203, 230-232 und Pellat, *Ġāhiz* 19-21

38. s. Tauhīdī, *Imta'* II 135, 138, 145 sowie 'Abbās, *Ta'rīḥ* 228-229, 232-235

4) Allgemeine Quellen

Die allgemeinen Quellen sind historische und literarische Werke. Sie enthalten Texte aus den frühen Phasen der Entwicklung der arabischen Prosa, besonders aus vorislamischer Zeit, so ""Das Buch der Lieder" (*K. al-Aġām*) von Abū l-Farāġ al-Iṣbahānī (st. 356/966),³⁹ eine Enzyklopädie der arabischen Dichtung mit den Biographien zu einzelnen Dichtern, die auch Ansätze zu einer Literaturtheorie bietet. "Das Vollkommene Buch über die Geschichte" (*Kitāb al-Kāmil fī t-ta'rīḥ*) von Ibn al-Aṭīr (st. 632/1234)⁴⁰ behandelt die Geschichte der Menschheit vom Anfang bis ins Jahr 1231 und stellt eine wichtige Quelle für die Geschichte des orientalischen Mittelalters dar; "Die Sīra" (*as-Sīra al-ḥalabīya*) von 'Alī b. Burhānaddīn al-Ḥalabī (st. 1044/1634),⁴¹ bringt historisches Material zu den "Schlachtentagen der Araber" und zu Begebenheiten außerhalb der arabischen Welt. Aber sie enthält auch fiktive Prosa, angereichert mit Mythen und Märchen.

Andere Werke der *adab* - Literatur, die kritisches Material enthalten, sind: "Die einzigartige Halskette" (*K. al-'Iqd al-farīd*) von Ibn 'Abdrabbih (st. 328/939), das historisches und genealogisches Material enthält, ferner Informationen über Beduinen, die "Schlachtentage der Araber", Metrik und Musik.⁴² Spätere *adab*-Werke sind ebenfalls Quellen der Literaturtheorie. So das Werk "Das erwünschte Ziel. Über die Arten der Bildung" (*Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*) von Šihābaddīn an-Nuwairī (st. 733/1332), das sich u.a. mit der Briefkunst beschäftigt,⁴³ oder "Die Morgenröte des Blinden: Über die Kunst der [Abfassung von] Staatsschreiben" (*Šubḥ al-a'šā fī sinā'at al-inšā*) von al-Qalqašandī (st. 821/1418), das mustergültige Briefe, Verträge, Diplome und andere Schriftstücke der Vergangenheit überliefert. Er führt innerhalb der zehn Kapitel die umfangreichen Kenntnisse und Fähigkeiten an, die sich ein Sekretär der ägyptischen Staatskanzlei aneignen mußte, so zum Beispiel Fremdsprachen, Literaturgeschichte, Geographie und Geschichte.⁴⁴

39. Vgl. *Agānī* I 68-78

40. Vgl. *Kāmil* I 523-539

41. Vgl. *Sīra* I 88-89

42. Horst hat dieses Thema ausführlich behandelt. S. *Adab* 215

43. Ders. 215

44. Ders. 212-213

IV. Zum Forschungsstand

Bisher hat, soweit ich sehe, keine monographische Behandlung der Kritik der Prosa bei den Arabern stattgefunden, doch kann diese Untersuchung von einigen Studien mit verwandten Fragestellungen profitieren. Man kann sie folgendermaßen einordnen:

a) Die Geschichte der Prosa

Zu Anfang des Jahrhunderts erschien *an-Naṭr al-fannī fī l-qarn ar-rābi'* von Zakī Mubārak⁴⁵. Er behandelt in erster Linie die Prosa des 4./10. Jahrhunderts, die einen Höhepunkt der Prosaliteratur darstellt. Er untersucht sämtliche Arten der Prosa und gibt Bibliographien für die einzelnen Autoren.⁴⁶ Šauqī Ḍaif hat die Entwicklung der arabischen Prosa von der vorislamischen Zeit bis zum Ende des osmanischen Reiches beschrieben und gibt ebenfalls bibliographische Hinweise.⁴⁷ Daneben existiert ein Werk über al-Ġāhiz und seinen Einfluß in der arabischen Prosa von 'Abdalḥakīm Balba', *an-Naṭr al-fannī wa-aṭara l-Ġāhiz fih*, in dem er die geschichtliche Entwicklung bis zum Ende des 4./10. Jahrhunderts darstellt und besonders die Rolle von al-Ġāhiz betont.⁴⁸ 'Uṭmān Muwāfi behandelt in seinem Buch *Min qadāyā aš-šī'r wa-n-naṭr fī n-naqd al-'arabī al-qadīm* künstlerische Elemente, Sprache sowie Reimprosa und vergleicht unter diesem Aspekt Prosa und Poesie.⁴⁹ Hannelore Schöning hat sich mit dem "Sendschreiben des 'Abdallāh b. Yahyā (st. 132/750) an den Kronprinzen 'Abdallāh b. Marwān II" beschäftigt. Sie gibt eine Übersetzung ins Deutsche und untersucht Inhalt, Metaphorik und sprachliche Besonderheiten.⁵⁰ Neben einer Behandlung der Entwicklung der arabischen Prosa gehen diese Werke auch auf die Frage der Authentizität vorislamischer Zeugnisse ein

45. Wir zitieren die erweiterte arabische Ausgabe, die auf dem französischen Original "La Prose Arabe" 1931 beruht.

46. s. Mubārak, *Naṭr* I 81f; derselbe, *La Prose Arabe* 41, 231-233

47. Vgl. Ḍaif, *Naṭr* 7-11, 15ff, 42ff, 121ff.

48. Vgl. Balba', *Naṭr* 5-7

49. Vgl. Muwāfi, *Qadāyā* 13, 16ff, 57ff, 87ff

50. Vgl. Schöning, *Sendschreiben* 74ff, 87ff.

b) Die Kritik der Prosa

Ahmad Badawī beschäftigt sich in seinem Buch *Usus an-naqd al-adabī 'inda l-'arab* mit der Kritik der Prosa und der Poesie. Das Kapitel über die Prosa behandelt Aufbau und Stil der "Briefe" (*rasā'il*) und "Reden" (*ḥuṭab*), Reimprosa, Paarreim und gibt ausgewählte Beispiele für Kritik der Prosa.⁵¹ Badawī ordnet jedoch die "Reden" (*ḥuṭab*) nicht der Prosa zu, da sie bei den vorislamischen Arabern seiner Auffassung nach nur durch Improvisation zustande kamen.⁵² Dieses Urteil ist meines Erachtens problematisch, da die Überlieferung von vielen "Reden" (*ḥuṭab*) weiß, die von den Rednern sorgfältig vorbereitet wurden, vielleicht sogar schriftlich fixiert waren.⁵³

Andererseits werden in Arbeiten über Poesie auch Probleme der Prosa behandelt, so in dem Buch "Arabische Dichtung und Griechische Poetik" von W. Heinrichs; ebenso in den Werken *Hawla mafhūm an-naṭr al-fannī 'inda l-'arab al-qudamā* von Baṣīr al-Mağdūb und "Das Verhältnis von Poesie und Prosa in der arabischen Literaturtheorie des Mittelalters" von Zu'bī. Das Buch von Mağdūb ist eine Monographie über at-Tauḥidī, die das Problem von "Form und Inhalt" (*lafz-ma'nā*) in Tauḥidī's Darstellung behandelt.⁵⁴ Die Arbeit von Zu'bī beschäftigt sich mit der Definition von Prosa und Poesie bei den Arabern des Mittelalters, ohne die Kritik der Prosaarten zu untersuchen. Das Kapitel Poesie und Prosa bei den frühen arabischen Kritikern in meiner Arbeit befaßt sich mit der gleichen Thematik, unterscheidet sich jedoch von Zu'bī in der Analyse der Texte. Hilfreich sind seine Übersetzungen der Zitate und das Literaturverzeichnis seines Buches, vor allem im Hinblick auf die europäische Fachliteratur.

51. Badawī, *Usus* 573ff

52. Ders. 573

53. Vgl. Čāhiz, *Bayān* II 31-33, 130-143 sowie Ibn 'Abdrabbih, *'Iqd* IV 66ff

54. s. Mağdūb, *Mafhūm* 165ff

V. Gliederung der Arbeit

Im ersten Kapitel wird ein kurzer Überblick über die Entstehung der arabischen Prosaliteratur und die wichtigsten Arten gegeben. Dabei wird eine Bestandsaufnahme und Charakteristik der Materialbasis für die vorislamische Prosa bis zum Ende des 8. Jahrhunderts vorgenommen.

Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit der Poesie und Prosa bei den frühen arabischen Kritikern. Hier werden der Begriff der Poesie und der Prosa sowie die vergleichende Betrachtung beider Gattungen behandelt. Dabei sollen ästhetische, religiöse, politische und soziale Kriterien herausgearbeitet werden, die in den arabischen Quellen für beide literarischen Formen angesprochen sind.

Im dritten Kapitel kommen allgemeine Probleme und Kriterien der Bewertung der Prosa zur Sprache. Schwerpunkt sind die Sprache der Prosa, das Problem des Gegensatzes von Inhalt und Form, ihre formalen Mittel (Reimprosa, Paarreim, Bildersprache u.s.w.), sowie die äußeren Bedingungen der künstlerischen Tätigkeit. Probleme der Kritik werden nur angedeutet, um der Thematik des vierten Kapitels nicht vorzugreifen. In erster Linie geht es um formale Eigenschaften der Prosa und deren Verhältnis zur Dichtung.

Im vierten Kapitel werden die einzelnen Arten *ḥuṭab*, *rasā'il*, *amṭāl* und *ḡadal* definiert, voneinander abgegrenzt und in ihrer ästhetischen Würdigung behandelt. Ausgewählte Beispiele kritischer Aussagen zur Prosa sollen am Ende des Kapitels die theoretischen Bewertungen stützen.

KAPITEL I

BESTANDSAUFNAHME UND CHARAKTERISTIK DER MATERIALBASIS FÜR DIE VORISLAMISCHE PROSA BIS ZUM ENDE DES 8. JHR.

A. Die vorislamische Prosa und ihre Problematik

Die als vorislamisch überlieferten Prosatexte bestehen aus "Reden" (*ḥuṭab*), "Sprichwörtern" (*amṭāl*), "Erzählungen" (*qaṣas*), "historischen Berichten" (*aḥbār*), "Berichten zu den Schlachtentagen der Araber" (*aiyām al-ʿarab*), "Reimprosa der Wahrsager" (*sağʿ al-kuhhān*) und "Testamenten" (*waṣāyā*).¹

Insbesondere bei den, über das Ausmaß eines einzigen Satzes hinausgehenden Gattungen, d.h. allen, außer den *amṭāl*, deren ursprünglicher Wortlaut meist erhalten blieb, stellt sich die Frage nach der Authentizität: Bevor die *qaṣas* und *aḥbār* in der Abbāsidenzeit aufgezeichnet wurden, veränderten die Überlieferer mit großer Wahrscheinlichkeit Wortlaut und Inhalt, denn diese Texte waren zum Teil zu umfangreich, um wörtlich tradiert zu werden.²

1. Zur Frage der Authentizität der überlieferten Texte

Die Reflexion über die Authentizität der vorislamischen Literatur ist nicht neu. Schon die arabischen Autoren des Mittelalters beschäftigten sich mit diesem Thema. So hat Ibn Sallām al-Ġumāhī (st. 232/846) dieses Problem erkannt und Fälschungen in der Dichtung untersucht. Er sagt:

-
1. Zur Charakteristik dieser Texte vgl. Kapitel I A, 2.
 2. Zum Beispiel die Erzählung über Zenobia: die Königin von Tadmur/Syrien, die bei den Arabern als az-Zabbāʾ bekannt war und deren Name in mehreren Erzählungen mit verschiedenen Inhalten benutzt wurde. vgl. Ibn al-Atīr, *Kāmil* I 345-351 sowie Daif, *Naṭr* 16-17

"Als dann die Araber die Überlieferung (ihrer) Dichtung (*riwāyat aš-šī'r*) kritisch prüften, fand mancher Stamm, daß die überlieferte Poesie ihrer Dichter und die Erzählungen (wichtiger) Stammeskriege (vergleichsweise) gering waren. Wenn nun ein Stamm mit geringer historischer und poetischer (Überlieferung) mit einem solchen gleichziehen wollte, der eine (große Überlieferung) besaß, dann koptierte man deren Dichter. Später haben dann die Überlieferer die vorhandene Dichtung (abermals) vermehrt".³

Dies gilt für die Dichtung, die sich durch Metrum und Reim eignet, im Gedächtnis bewahrt zu werden. Wie verhält es sich aber mit der Prosa, die solche Hilfen zur gedächtnismäßigen Bewahrung nicht bietet? Müssen wir bei ihr von den gleichen Authentizitätsproblemen ausgehen wie bei der Dichtung?⁴ Die erste Frage, die man sich in diesem Zusammenhang stellen muß, betrifft die Schriftlichkeit oder Mündlichkeit der vorislamischen Zeugnisse.

Wir können sicher sein, daß die Araber schon in vorislamischer Zeit Handel getrieben und Verträge abgeschlossen haben. Darauf deuten mehrere Koranstellen hin, so in der Sure Quraš⁵, die sich auf die zweimal im Jahr stattfindenden Handelsreisen von Mekka nach Damaskus beziehen. Andere Beispiele bietet die Sure 2:

"Ihr Gläubigen! Wenn ihr auf eine bestimmte Frist ein Schuldverhältnis eingeht, dann schreibt es auf: und ein Schreiber soll (es) in eurem Beisein aufschreiben, so, wie es recht und billig ist (*bi-l-'adl*)."⁶ In derselben Sure heißt es:

"Und wenn ihr auf einer Reise (unterwegs) seid und keinen Schreiber findet, ist ein Draufgeld zu nehmen (*fa-rihānum maqbūdatun*)."⁷

3. Ṭabaqāt 49. Zur Echtheit der arabischen Dichtung vgl. Wagner: Grundzüge I 12ff sowie Sezgin, GAS 7ff.

4. Wagner hat diese Frage ausführlich behandelt. s. Grundzüge I 1

5. Koran 106: 1-4

6. Koran 2: 282 s. Balba', Naṭr 19ff

7. Koran 2: 283

Daraus geht hervor, daß Verträge schriftlich niedergelegt wurden, und zwar in einer Terminologie, die sich von der damaligen Alltagssprache unterschied. Dies läßt den Schluß zu, daß die vorislamischen Araber zu diesem Zweck bereits über eine Schriftsprache verfügten. Deshalb können wir sagen, daß es in vorislamischer Zeit schriftliche Zeugnisse gegeben hat, aber wir behaupten nicht, daß diese Handelsverträge literarischen Charakter hatten.

Das Problem von Handels- und Friedensverträgen behandelt al-Ğāhiz in seinem Werk "Buch der Tiere" (K. *al-Ḥayawān*). Sie bedurften einer sorgfältigen Formulierung:

"Wenn dies nicht schriftlich festgehalten worden war, dann wurden der Vertrag, seine Bedingungen, Register und Urkunde ungültig, also auch der Grundbesitz bzw. das Friedensabkommen und jegliches nachbarschaftliche Bündnis."

Die Bedeutung schriftlicher Verträge kommt in einer Überlieferung des al-Ḥārīṭ b. Ḥilliza über die Angelegenheit von Bakr und Taglib zum Ausdruck:

1. "Erinnert Euch an das Bündnis von Ǧū l-Mağāz und an das, was darin beschlossen wurde - mit Verträgen und Bürgen."

(*wa-ḍkurū ḥilfa ǧī l-Mağāzi wa-mā / quddima fīhi l-'uhūdu wa-l-kufalā' ū*)

2. "Aus Angst vor Gewalttätigkeit und Überfällen, doch kann durch die Leidenschaft das, was die Schriftstücke enthalten, gebrochen werden?"

(*ḥaḍara l-ğauri wa-t-ta'addi, wa-hal / yanqudu mā fī l-mahāriqi l-ahwā' ū*)⁸

8. *Ḥayawān* I 69-70: s. Asad: *Masādir* 65-67, Wagner, *Grundzüge* I 20-21, sowie Balba', *Naṭr* 19ff

Der Dichter al-Aḥnas b. Šihāb at-Taḡlibī erwähnt die Existenz von Büchern und Schreibern:⁹

"The daughter of Ḥiṭṭān, son of 'Auf, left her dwellings plain like lines drawn by skilled hands fair on a volume's opening page "

(*li-bnatī Ḥiṭṭānī bni 'Aufin manāzilun / kamā raqqāša-l-'unwānu fī-l-riqqi kātibū*)

Hinweise auf Schriftstücke in der vorislamischen Dichtung sind häufig, womit allerdings nicht gesagt ist, daß allgemein die Fähigkeit bestand, sie zu lesen. Auch at-Ṭabarī (st.311/923) gibt die Namen von Schreibern an, die für den Propheten Muḥammad gearbeitet haben, wie z.B. 'Alī b. Abī Ṭālib, 'Uṭmān b. 'Affān, Ubāi b. Ka'b und Zaid b. Ṭābit.¹⁰ Sicher haben diese Leute nicht erst mit Beginn der neuen Religion das Schreiben gelernt.

Abū Hilāl al-'Askarī erwähnt, daß die arabischen Fürsten der Ḡāhiliya untereinander eine Korrespondenz führten, und daß ihre Schreiber im Abfassen von Briefen Geschicklichkeit zeigten:

"Wenn Akṭam b. Šaifī¹¹ den Fürsten schrieb, sagte er seinen Schreibern: 'Trennt nach Sinnabschnitten und verbindet das, was gedanklichen Zusammenhang hat...'"¹²

Zeugnisse solcher Korrespondenz sind uns allerdings nicht überliefert.

Diese Beispiele weisen auf die Existenz von Schriftstücken und auf den Gebrauch einer Schriftsprache hin, es sind jedoch keine schriftlichen Zeugnisse erhalten. Die oben genannten Arten vorislamischer Prosa, wie "Reden" (*ḥuṭab*), "Reimprosa der Wahrsager" (*sağ' al-kuhhān*), "Sprichwörter" (*amtāl*), "Erzählungen" (*qaṣaṣ*), "historische Berichte" (*aḡbār*) und "Testamente" (*waṣāyā*) wurden

9. Mufaddalīyat II 149

10. Ta'rīḫ VI 179

11. Akṭam b. Šaifī ist ein großer Redner der vorislamischen Zeit. Vgl. Ḡāhiz, Bayān I 365

12. Šinā'at aln 499

mündlich tradiert. Dennoch kann man sagen, daß die Grundlage der arabischen Prosa in vorislamischer Zeit liegt und daß ihre Anfänge nicht erst in islamischer Zeit zu suchen sind.¹³

Man könnte auch im Sinne der Autoren, die sich mit dem Begriff *l'ğāz* befassen, argumentieren, daß die Form des Korans selbst davon zeugt, daß die vorislamischen Araber schon ausreichende literarische und rhetorische Kenntnisse hatten, denn wäre dem nicht so gewesen, hätten sie den Koran nicht verstehen können. Bekanntlich vermittelt uns ja auch die Poesie der *Ġāhiliya* einen Eindruck vom hohen rhetorischen Niveau der Araber.

Natürlich sichern die oben angeführten Argumente für die Existenz einer vorislamischen Prosa keineswegs die Authentizität der uns überlieferten Texte, die uns etwa in den Büchern *al-Bayān wa-t-tabyīn* von al-Ġāhiz und *al-'Iqd al-farīd* von Ibn 'Abdrabbih vorliegen.¹⁴ Die Schwäche des Gedächtnisses, die lange Dauer der mündlichen Überlieferung und das Fehlen von Gedächtnisstützen wie Metrum und Reim haben die Überlieferung der vorislamischen Prosa erschwert. Sogar die Authentizität der vorislamischen Dichtung, die doch über Metrum und Reim als Gedächtnisstützen verfügt, ist wiederholt angezweifelt worden.

Aber wenn wir auch nicht den Wortlaut der überlieferten Literatur als authentisch ansehen können, so gibt sie uns doch eine ungefähre Vorstellung vom literarischen Schaffen der vorislamischen Araber und von dem künstlerischen Niveau ihrer Literatur. Zumindest können wir dieser Überlieferung einige Beispiele für Inhalt und Stil der frühesten arabischen Prosaliteratur entnehmen. Es ist mit Ġawād 'Alī anzunehmen, daß die überlieferten Texte zwar nicht wortgetreu mit der ursprünglichen Prosa übereinstimmen, aber doch eine Vorstellung von ihrem Stil vermitteln können.¹⁵ Beeindruckende Zeugnisse für diesen Stil sind meines Erachtens die Reden von Arabern, die sich vom Propheten und von den "rechtgeleiteten" Kalifen (*ar-rāšidūn*) bekehren ließen. (Vgl. Kapitel I B 1).¹⁶

13. s. Gibb, *Studies* 221-222

14. vgl. *Bayān* I 308-309 sowie *'Iqd* II 4ff

15. s. *Mufaṣṣal* VIII 748

16. s. *Ġāhiz*, *Bayān* II 31-33, 50-56

Neben Ġawād 'Alī haben sich auch andere moderne Forscher wie Marçais und Ṭāhā Ḥusain zu diesem Problem geäußert. Der überwiegende Teil dieser Autoren schließt die Existenz einer vorislamischen Prosa nicht grundsätzlich aus und hegt lediglich gewisse Zweifel an ihrer Authentizität, wobei man die Überlieferung von Stileigentümlichkeiten für möglich hält.

Heftige Kritik an der Behauptung, die überlieferte Prosa sei authentisch, hat Marçais geübt. Er war davon überzeugt, daß die Araber der vorislamischen Zeit aufgrund ihrer primitiven Lebensweise zu keinerlei zivilisatorischen und kulturellen Leistungen fähig waren, also auch keine Prosaliteratur entwickeln konnten. Die Prosa erfordere nämlich logisches Denken im Gegensatz zur Dichtung, die Ausdruck von Empfindungen ist.¹⁷ Diese Ansicht von Marçais muß uns befremden, wenn wir bedenken, welch hohes rhetorisches Niveau die vorislamische Poesie der Araber aufweist. Daneben können wir aufgrund der Aussage von al-Ġāhiz davon ausgehen, daß die Araber ebensoviel Prosa wie Poesie geschaffen haben, daß uns aber aus den oben erwähnten Gründen nur wenig Prosa überliefert ist:

"Das, was die Araber an guter Prosa hervorgebracht haben, ist bedeutender als das, was sie an guter Dichtung hervorbrachten, doch kein Zehntel der Prosa wurde aufbewahrt und kein Zehntel der Dichtung ist verloren gegangen." ¹⁸

In diesem Zusammenhang verdient auch Quss b. Sā'ida Erwähnung, ein bedeutender Redner der vorislamischen Zeit, aus dessen Überlieferung hervorgeht, welch großes Interesse für die Prosa als Art der Rede bestand. Es heißt, daß sogar der Prophet Muḥammad - so überliefert uns al-Ġāhiz - Gefallen an der "Rede" (*ḥutba*) des Quss b. Sā'ida fand, so daß er Teile derselben überlieferte. Diese Berichte sind aufschlußreich, auch wenn die Texte selbst in der modernen Forschung als unecht gelten.¹⁹

17. s. Marçais, *Prose littéraire arabe* 16-17

18. Bayān I 287 vgl. Ibn Rašīq, 'Umda I 20

19. Bayān I 52. vgl. Pellat, *Kuss b. Sā'ida* E.I² V 529

Ganz offensichtlich ist Ṭāhā Ḥusain von Marçais beeinflusst, nach dessen Meinung die Araber der vorislamischen Zeit aufgrund ihrer mangelnden kulturellen und zivilisatorischen Entwicklung noch nicht in der Lage waren, eine künstlerische Prosa zu schaffen. Sie bedienten sich kurzer Sätze und knapper Hinweise, um ihre Meinung auszudrücken.²⁰ Ṭāhā Ḥusain bezieht sich in erster Linie auf die Sprichwörter und bezweifelt die Existenz längerer, künstlerischer Prosaarten.

Um sich nun eine Vorstellung von der Prosa und überhaupt von der Kultur der vorislamischen Zeit machen zu können, ist seiner Meinung nach die Beschäftigung mit den koranischen Versen erforderlich. Für ihn ist der Koran "weder "Prosa" (*naṭr*) noch "Poesie" (*šī'r*), sondern er ist Koran".²¹ Ṭāhā Ḥusain leugnet ohne Zweifel die Existenz von Kunstprosa in vorislamischer Zeit. Nun ist der Koran gewiß keine poetische Form im Sinne der vorislamischen Dichtung.²² Er hat aber auch keine prosaische Form wie die anderen Gattungen der Prosa z.B. "Rede" (*ḥiṭāba*) und "Reimprosa" (*sağ*) u.s.w. Vielmehr vereint er in sich beide Stilrichtungen, Poesie und Prosa. Die koranischen Suren der früh-mekkanischen Periode haben einen besonderen Stil mit deutlichem Endreim und einer besonderen Sprache, um die Heiden in den Anfängen des Islam zu beeinflussen. Die späteren mekkanischen und die medinensischen Suren weisen Prosastil auf und waren geeignet, den neuen islamischen Gesetzen einen gültigen Ausdruck zu geben.²³

Die Gegenposition zur Ansicht von Ṭāhā Ḥusain nimmt Zakī Mubārak ein, der behauptet, der Koran sei Prosarede, obwohl er sich durch einige Eigentümlichkeiten von dieser unterscheide.²⁴ Nach seiner Auffassung gehört der Koran sprachlich und gedanklich der Ġāhiliya an:

"Man muß nicht erstaunt sein, im Koran ein Werk der Ġāhiliya zu sehen. Denn er ist eines der Bilder dieser Zeit; schließlich gebraucht er die Sprache, die Vorstellungen, Traditionen und Ausdrücke jener Epoche."²⁵

20. s. Ṭāhā Ḥusain, Adab 325-326

21. Ders. Ḥadīṭ 25

22. vgl. Koran 69: 40-41/ 21: 5, Ṭāhā Ḥusain Ḥadīṭ 25 und Neuwirth, Koran 114

23. vgl. Neuwirth, Studien 118-123

24. Naṭr I 45

25. Ders. I 43

Schließlich ist noch die Auffassung von Serjeant in der Cambridge History of Arabic Literature zu erwähnen, der die "Schriftlichkeit" (*kitāba*) lange vor dem Islam ansetzt:

"While, even before Islam, writing was widely used for these purposes, oral transmission was concurrently a necessary means for remembering and preserving knowledge. Verse, which to this day plays an essential and often utilitarian role in the social life of the countryside, was in ancient Arabia a most important vehicle for transmitting information, but rhymed prose "*saḥf*" was used also, one of the earliest forms of "oral literature" is the proverb or saw. It is to be found in the so-called "testaments" (*waṣāyā*) of famous men - really little more than unconnected wisdom sayings- and the aphorisms of the closing lines of classical qasīdahs. The Prophet's Oration at the Farewell Pilgrimage is not unlike the *waṣāyā*. The Oration often uses proverbial sayings, or perhaps some phrase of the orator catches the imagination and becomes a proverb. The grammarian Ibn al-Sikkīt defines the proverb as 'an expression, antithetic to the proverb coined, but concurring with it in sense'. The possibly pre-islamic Book of Tamīm contained verse and saws "*ḥikmah*, Pl. *ḥikam*", and *Khizānat al-adab*, glossing the word *majallah* as 'Gospel', adds, 'Thus every writing which collects saws and proverbs is, for the Arabs, a *majallah*. Hence Abū 'Ubaydah called this book, in which he collected the proverbs of the Arabs, *majallah*. All existing collections were made after the period this chapter covers, the oldest being that of Muḥammad al-Ḍabbī (d. 170/786), the best known the *Amṭāl al-'Arab* of al-Maydānī ..." 26

Serjeant stellt in seinem Kapitel die Theorie auf, daß verschiedene Gattungen von Prosa wie z.B. *saḥf*, *waṣāyā*, (Weisheit) *ḥikam* und *amṭāl* in vorislamischer Zeit existierten. Diese literarischen Gattungen wurden uns mündlich überliefert. Daneben hat Serjeant zur Überlieferung der Prosa erklärt, daß die lange Zeitspanne zwischen der Entstehung in vorislamischer Zeit und der "Aufzeichnung" (*tadwīn*) in der Umayyadenzeit eine große Rolle in Bezug auf die Genauigkeit der Überlieferung spielt und ebenso in Bezug auf die "Kenntnis" (*ma'rifa*) von

den Menschen in vorislamischer Zeit.²⁷

Das angeführte Zitat von Serjeant besagt, daß die Araber der vorislamischen Zeit literarische Gattungen besaßen, und daß ihr literarisches Erbe uns nur zum geringen Teil überliefert wurde, da der schriftlichen Fixierung eine lange Phase mündlicher Tradierung vorausging. Ich bin mit Serjeant einer Meinung darüber, daß eine vorislamische Prosaliteratur existierte, die eine Grundlage für die Prosa der islamischen Zeit bildete.

27. Serjeant, Early Arabic Prose 115

2. Die Gattungen der vorislamischen Prosa

In diesem Abschnitt werden die Gattungen behandelt, die in der Literaturkritik Erwähnung fanden.

a) Reden

Die Redekunst ist eine der wichtigsten und ältesten Prosagattungen, die die Araber der Ġāhiliya gekannt haben.²⁸ Die *ḥuṭba* hatte eine große Bedeutung im Stammesleben. Ihr Gegenstand war nicht nur das Schüren von Feindseligkeit und Streitigkeiten, sie ermahnte auch zur Güte und Rechtschaffenheit, zur Ablehnung des gegenseitigen Hasses und des Abbruchs von Beziehungen, rief zum Erhalt der Familienbande sowie zur Einhaltung von Verträgen auf.²⁹ Die *ḥuṭba* erforderte ein gewisses Maß an Vorbereitung. Die Redner feilten an ihrem Stil und strebten einen rhetorischen Aufbau ihrer Rede an. Bei ihrem Vortrag pflegten sie sich an gewisse Besonderheiten zu halten, wie z.B. das Tragen des Turbans, das Stehen auf einem erhöhten Platz und den Gebrauch eines Gegenstandes aus Holz oder Ähnlichem als Stütze.³⁰

Al-Ġāhiz hat uns zahlreiche Namen von vorislamischen Rednern, darunter Ḥuwaitl b. 'Amr und al-'Uṣrā' b. Ġābir b. 'Aqīl b. Hilāl aus dem nordarabischen Stamm Ġaṭafān überliefert. Ḥuwaitl war Redner in der Schlacht von al-Fiḡār, einer der bekannten "Schlachtentage" (*aiyām*) der vorislamischen Araber.³¹

Auch hat er eine Rede von Quss b. Sā'ida überliefert, die jedoch nicht als authentisch gelten kann. Immerhin vermittelt sie möglicherweise einen Eindruck von vorislamischem Redestil:

"Unter den Rednern des Stammes von Iyād war Quss b. Sā'ida, von dem der Prophet (Heil und Segen über ihn) sagte: 'Ich habe ihn am Jahrmarkt

28. Serjeant, *Early Arabic Prose* 117, s. Goldziher, *Ḥatīb* 97-102 sowie Wensinck, *Khutba E.I*² V 74-75

29. s. Ġāhiz, *Bayān* III 92, 96-97, 117 und Becker, *Islamstudien* I 450ff

30. s. 'Alī b. Ḥalaf, *Mawādd* 35

31. *Bayān* I 350-351

von 'Ukāz gesehen, als er auf einem roten Kamel sitzend sagte: 'Leute, versammelt euch, hört zu und versteht! Wer lebt, stirbt, wer stirbt, vergeht, und alles Kommende wird kommen. Eindeutige Zeichen sind Regen und Pflanzen, Väter und Mütter, Kommende und Gehende, Licht und Dunkelheit, Frömmigkeit und Sünde, Kleidung und Reittiere, Essen und Trinken, dahinziehende Sterne, Meere ohne Grund, hochgewölbte Himmel, ausgebreitetes Lager, dunkle Nacht, ein Himmel mit Tierkreiszeichen. Wieso sterben die Menschen, ohne zurückzukommen? Sind sie denn zufrieden, so daß sie bleiben, oder werden sie aufgehalten und schlafen ein?' 32

Obwohl die Beispiele für eine vorislamische Redekunst bruchstückhaft sind, lassen sich in den frühen Quellen Ansätze einer Kritik vonseiten der Zeitgenossen finden. Das Werk *al-Bayān wa t tabyīn* zeigt, daß verschiedene Kriterien entwickelt wurden, mit denen Dichtung bewertet und eine Rede von einer anderen unterschieden wurde. 33

Was an den Reden gelobt wird, ist ihre Prägnanz und eine Redeweise, die nur aus knappen Anspielungen besteht.

Daher sagt Abū Du'ād b. Ḥarīz al-lyādī:

"Sie werfen mit langen Reden und manchmal mit Anspielungen aus Angst vor Aufpassern. Wie du siehst, hat der Dichter Länge und Kürze jeweils am richtigen Ort gelobt"

(*yarmūna bi-l-ḥuṭabi t-tiwālī wa-tāratan / wahya l-malāhizi ḥifata r-ruqabāt*) 34

Ferner machte al-Ġāhiz Bemerkungen zum Stil und zur Form der "Rede" (*ḥutba*) und beobachtete, daß die Redner ihre Rede mit den Worten: "In deinem Namen, O Gott!" begannen, was auf eine bestimmte Methode hinweist, welcher die Redner zu folgen pflegten. Er schreibt:

32. Ġāhiz, *Bayān* I 308-309, s. Serjant, *Early Arabic Prose* 118 sowie Pellat, *Kuss b. Sā'ida E.I.* 2 V 528-529

33. s. Maṭlūb, *Ittiḡāhāt* 13

34. Ġāhiz, *Bayān* I 155

"Die Rede der Qurašiten (*ḥuṭbat an-nikāh*)³⁵ in vorislamischer Zeit sah so aus: in Deinem Namen, O Gott! Die und die wurde genannt in die der und der leidenschaftlich verliebt war. In Deinem Namen, O Gott, Dir sei, was Du (von uns) verlangst, und uns sei, was Du (uns) gibst!"³⁶

In der "Rede" (*ḥuṭba*) war die Wiederholung einiger Wörter eine verpönte Erscheinung, die auf stilistische Schwäche hinwies; gleichermaßen war eine Pause mitten in der Rede ein Zeichen für die Schwäche des Vortrags. Dazu schreibt al-Ḥusrī (st.453/1061):

"Aber Saḥbān, der oben schon erwähnt wurde, ist unbestritten der berühmteste Redner ganz Arabiens, denn wenn er redet, gebraucht er nicht ein einziges Wort zweimal und es kommt nicht vor, daß er in seiner Rede stockt, oder daß seine Stimme ihm versagt oder er gar nach Wörtern suchen muß, sondern seine Rede fließt dahin wie ein großer Strom"³⁷

Al-Ḥusrī spricht weiterhin über den Gebrauch von Sprichwörtern durch den Redner. Dazu bemerkt er, daß die Verwendung von Dichterversen oder bekannten Sprichwörtern die Rede verschönt. Außerdem soll er seine Rede gut vorbereiten und über eine besonders gute Allgemeinbildung verfügen, da er sich an Hörer mit sehr verschiedenen Voraussetzungen richten muß. Über den Sohn von Saḥbān, der ebenfalls Redner war, bemerkt al-Ḥusrī:

"Sein Sohn 'Aḡlān besaß eine wunderbare Sprache. Er war ein Meister des Wortes, treffend im Ausdruck, und er fügte in seine "Rede" (*ḥuṭba*) passende Zitate aus der Dichtung ebenso ein wie geistreiche Sprichwörter; während des Vortrages benutzte er seltene Gedichte und bekannte Sinnprüche, um seine Rede zu würzen. Dabei war jedes seiner Worte wohl abgewogen".³⁸

35. Damit sind die Reden gemeint, die an Brautleute gerichtet sind oder von den Beziehungen zwischen Verheirateten handeln.

36. Bayan I 408

37. Zahr 884

38. Ders. 884

Die Aussage 'dabei war jedes seiner Worte wohl abgewogen' (*wa kâna yazînu kalâmahu waznan*) deutet hierbei auf ein Hauptkriterium für die Qualität einer Rede hin. Er wendet sich sowohl gegen eine den Inhalt der "Rede" (*kalâm*) verwässernde Weitschweifigkeit, als auch gegen eine den Sinn nicht völlig zum Ausdruck bringende Kürze.

Neben diesem die Rede selbst betreffenden Kriterium stand für die Kritiker auch die Person des Redners im Mittelpunkt des Interesses. Für ihn ist es unerlässlich, sich gute Kenntnisse der historischen Berichte anzueignen, um über die Kriege der Araber, ihre Ursachen, ihren Verlauf und ihre Schrecken Bescheid zu wissen. Nur so kann er seine Hörer von weiteren Kriegen abbringen.³⁹ Der Redner kann seinem Stamm nicht nützen, wenn er nicht die entsprechende Bildung besitzt. Während der Dichter seinen Stamm verteidigen und dessen Tradition bewahren muß, ist es Aufgabe des Redners, seinen Stamm mit seiner Weisheit und Erfahrung zu beraten. Die Rolle des Dichters und die des Redners im Stamm waren also völlig verschieden⁴⁰. Abū 'Amr b. al-'Alā' bemerkt dazu:

"In vorislamischer Zeit galt der Dichter mehr als der Redner. Denn damals war die Dichtung eine unbedingte Notwendigkeit, um ihre (d.h. des Stammes) Überlieferung zu bewahren, die Bedrohung durch Feinde und Gegner zu zeigen, die eigenen Krieger zu rühmen und ihre unermeßliche Zahl zu preisen, so daß der Dichter der Gegner sie fürchtete und auf ihren eigenen Dichter achtet. Als die Dichter und die Dichtung zahlreicher wurden, sie ihre Dichtung schließlich zum Broterwerb verwendeten und ihre Kunst auch an gewöhnliche Menschen verkauften und die Ehre der Familie schmäh-
ten, da sank der Dichter im Ansehen der Araber unter den Redner".⁴¹

39. s. Mansūr, Qiyam 30

40. Nuss, *Ḥitāba* 20

41. Ḡāḥiz, Bayān I 241 s. Goldziher, *Ḥatīb* 101-102

Abgesehen von der "Bildung" (*ṭaqāfa*), die der Redner besitzen muß, sollte er auch eine gewisse Begabung haben, bei dem Zuhörer Interesse zu erwecken. Schon der Dichter Zaid b. Ġundub al-lyādī nahm in seinem Trauergedicht für Abū Dāwūd al-lyādī eine Charakterisierung der Redner des Stammes vor:⁴²

1. "Seine Zunge ist schärfer als eine Speerspitze und schärfer als ein Schwert mit vielen Einschnitten."

(*wa-aḍrabu min ḥaddi s-sināni lisānuhu / wa-amḍā mina s-saifi l-ḥusāmi l-mušattabī*)

2. "Er ist der Führer des ganzen Stammes Nizār und ihr Redner, wenn er aufsteht, senken alle aufsässigen Leute den Kopf."

(*zaʿīmu Nizārin kullihā wa-ḥaṭībuhā / idā qāma ṭaʿṭaʿa raʿsahu kullu mišḡabū*)

Und auch al-Aʿšā hebt die Stärke der Stimme des Redners hervor und sagte:⁴³

"Sie hatten Überfluß, Großmut und Hilfsbereitschaft, und sie hatten auch Redner mit einer starken Stimme."

(*fīhim al-ḥisbu wa-s-samāhatu wa-n-nağdatu / ġamʿan wa-l-ḥātibu ṣ-ṣallāqū*)

An der "Rede" (*ḥuṭba*) werden die Vorzüge hervorgehoben, aber auch einige Mängel, die auf den Redner zurückzuführen sind. Darunter fallen äußere Mängel, wie schlechte Aussprache, eine schwache Stimme, Lispeln oder stockende Rede, die den Hörer nicht erreicht.⁴⁴ Deshalb bat der Prophet Moses Gott, seine Zunge zu lösen, damit die Leute seine religiöse Botschaft verstehen konnten.⁴⁵

42. Ġāhiz, Bayān I 43

43. Bayān I 124

44. vgl. Ġāhiz, Bayān I 55, 120-121, 123.

s. Hāwī, Fann 17

45. Ġāhiz, Bayān I 7

vgl. Koran 28: 34

Al-Ğāhiz hat ein Kapitel seines Buches *al-Bayān wa-t-tabyīn* den Mängeln des "Redners" (*ḥaṭīb*) gewidmet, wie z.B. der Unfähigkeit, klar zu artikulieren. Dies sei ein gefährlicher Mangel in der Persönlichkeit der Redner. Dadurch würden sie zu einer Farce und einem Gegenstand des Spottes für alle Leute. Al-Ğāhiz berichtet, was Zabbān b. Saiyār darüber sagte:⁴⁶

"Wir sprachen ohne zu stocken und lenkten mit Geschick, wenn das Feuer des Krieges lange loderte."

(*wa-qulnā bi-lā 'iyīn wa-susnā bi-tāqatin / idā n-nāru nāru-l-ḥarbi ṭala ištī'āluhā*)

Abū l-'Iyāl al-Ḥuḍālī sagte über die Unfähigkeit und Sprachlosigkeit der Redner:⁴⁷

"Es gibt keine Stockung in seiner Rede, während die anderen Redner keine Worte finden."

(*wa-lā ḥaṣrun bi-ḥuṭbatihī / idā mā 'azzat l-ḥuṭabū*)

Dies verdeutlicht, daß die Araber in der vorislamischen Zeit viel über Redekunst wußten und ihre Reden gut vorbereiteten.

46. Bayān I 5

47. Ders. I 3

b) *Sprichwörter*

Die *amtāl* (sg. *maṭal*) sind kurze, stark geformte Sätze, die sich auf ein bestimmtes Ereignis beziehen. Sie gehen von Mund zu Mund und finden bei ähnlichen Vorfällen Verwendung, wobei sie aufgrund ihrer Prägnanz kaum der Gefahr unterliegen, verändert zu werden.⁴⁸

Die Araber in vorislamischer Zeit haben uns eine große Anzahl von *amtāl* hinterlassen. Die Gelehrten der Abbäsidenzeit, wie zum Beispiel al-Mufaḍḍal ad-Ḍabbī (st. um 170/786), Abū 'Ubayda (st. 224/838), Abū Hilāl al-'Askarī (st. 395/1005) und al-Maḍānī (st. 518/1224) beschäftigten sich mit dem Studium dieser *amtāl*. Sie verfaßten Bücher darüber, in denen sie die *amtāl* alphabetisch anordneten, sie erklärten, und die Vorfälle erzählten, auf die sie sich beziehen.⁴⁹

Al-Ġāḥiz erwähnt die große Anzahl von *amtāl* in vorislamischer Zeit und das Interesse der Araber an ihnen. Er berichtet:

"Ein Araber hat einen bestimmten Standpunkt und verteidigt ihn mit einer Reihe von gebräuchlichen Redensarten. Die Leute zitieren sie nur, wenn sie darin einen Nutzen oder Vorteil sehen. Der "Belegvers" (*šāhid*) und die Redensart sind Grundlagen der Wissenschaft."⁵⁰ (*wa-qad kāna r-raġulu mina l-'arabi yaqifu l-mauqifa fa-yursilu 'iddata amtālin sā'iratin, wa-lam yakun an-nasu ġamī'an li-yatamattalū bihā illā li-mā fihā mina l-marfaqi wa-l-intifā'i*)

Ṭāhā Ḥusain vertrat die Auffassung, daß die *amtāl* in den Bereich der Sprachwissenschaft und Grammatik gehören und nicht als Kunstprosa betrachtet werden können (vgl. S. 28):

48. Balba', Naṭr 46, s. Sellheim, Sprichwörter 8-12

49. Blachère: La Littérature Proverbiale des Arabes I 58, s. Sellheim, Sprichwörter 27-44, sowie Ḍaif, Naṭr 20-21

50. Bayān I 271

"Diese einfache Form der Prosa mag die Sprachwissenschaftler und Psychologen interessieren, für die Literaturwissenschaft hat sie aber keine Bedeutung".⁵¹ Er nannte folgende Gründe:

"Die *amṭāl* gehören in den Bereich der Volksliteratur, weil sie einer ständigen Veränderung und Entwicklung unterworfen sind. Das Sprichwort ist ein Mittel für das Studium der Sprache und der kurzen Ausdrücke. Es ist auch ein Maßstab für die Fähigkeit des Volkes, mit den Wörtern und ihrer Bedeutung zu spielen. Aber dies ist eine Sache, und Kunstprosa ist eine andere".⁵²

Nicholson betrachtet die Sprichwörter als historische Informationsquelle, stuft ihren Wert in dieser Hinsicht jedoch als gering ein, da die Umstände ihrer Entstehung nicht mehr genau nachvollzogen werden können.⁵³

Die Meinung von Nicholson und Ṭāhā Ḥusain scheint auf den oben erwähnten Problemen und der Unsicherheit der Überlieferung zu basieren. Trotz dieser Gründe können wir viele Sprichwörter aus vorislamischer Zeit finden, die sich formal ähneln und die Fähigkeit der Araber bezeugen, kurze prägnante Ausdrücke zu formulieren. Daher mißt Oskar Rescher den *amṭāl* eine große Bedeutung bei, und zwar nicht auf Grund ihrer Authentizität, sondern weil sie ein Beweis sind, daß bereits in vorislamischer Zeit Prosa bei den Arabern existierte:

"Wenn zwar auch aus der Ḡāhiliya selbst keine selbständigen Prosawerke überliefert sind, so hat es doch seit den ältesten Zeiten nicht an Stoffen erzählender Art gefehlt, die im Munde des Volkes lebendig waren und von Stamm zu Stamm wanderten. Vor allem wären hier die historischen Berichte, die sogenannten "Schlachtentage der Araber" (*aiyām al-'arab*) zu erwähnen, ferner auch die zahlreichen Sprichwörter, die die späteren Gelehrten wie Abū Hilāl al-'Askari, al-Mufaḍḍal ad-Ḍabbī, al-Mufaḍḍal b. Salama, al-Maidānī u.a. aufzeichneten und deren Sammlungen wir bei den

51. Ṭāhā Ḥusain, *Adab* 325

52. Ders. 331

53. *History* 31

Biographien der Betreffenden zur Sprache bringen wollen. Außer den Sprichwörtern müssen wir auch die Legenden anführen, die uns schon in der alten Poesie begegnen...'.⁵⁴

In der altarabischen Dichtung gab es viele Sprichwörter, aber die Gelehrten der Abbasidenzeit beschäftigten sich nicht damit.⁵⁵ Ibn 'Abdrabbih überlieferte in seinem Buch *al-'Iqd* viele Sprichwörter, besonders nach Akṭam b. Ṣaifī aus vorislamischer Zeit, wie zum Beispiel: "Der Verstand kommt mit der Erfahrung" (*al-'aqlu bi t tağārib*).⁵⁶

54. Rescher, Abriss I 94-96, s. Lichtenstadter, Arabic Literature 32-33, sowie Sellheim, Sprichwörter 27ff

55. Ibn 'Abdrabbih, 'Iqd III 137

56. Ders. III 76, vgl. Sellheim, Sprichwörter 40 sowie Ḍaif, Naṭr 20-26

c) *Reimprosa der Wahrsager*

Es gab bei den Arabern in vorislamischer Zeit Wahrsager, die behaupteten, Kenntnis von übersinnlichen Dingen zu haben. Sie fungierten als Mittler zwischen Göttern und Menschen, wobei sie sich bei der Beschaffung von Nachrichten über diese Götter der Dämonen bedienten. Denn es gab für jeden "Wahrsager" (*kāhin*) einen Dämon als "Begleiter" (*tābf*), der auch "Seher" (*rāʾ*) genannt wird.⁵⁷

Die Menschen dieser Zeit kamen zu den Wahrsagern, um sich beraten zu lassen, um sie nach einer geeigneten Zeit der Kriegsführung zu fragen, oder damit sie ihre Streitigkeiten untereinander schlichteten. Denn das Urteil des Wahrsagers galt als unabänderlich.⁵⁸

Al-Ğāhiz hat in seinem Buch *al-Bayān* von den genannten Einzelheiten über die Wahrsager berichtet:

"Die Wahrsager der Araber, an die sich die Menschen um Rat in verschiedenen Angelegenheiten wandten, prophezeiten, aber sie gaben vor, daß jeder von ihnen einen "Seher" (*rāʾ*) habe, der ein "Dämon" (*ġinn*) sei; so z.B. Ĥazīl b. Ġuhaina, Šiq, Saṭih, ʿUzzā, Salama und andere. Die Form ihrer Verkündigungen war Reimprosa".⁵⁹

Der Autor des *K. al-Aġānī* erwähnt viele Berichte und Erzählungen über Wahrsager, die ihre Kenntnis übersinnlicher Dinge kundtaten, wie z.B. die Geschichte des verlorenen Kamels und die Methode, danach zu suchen.⁶⁰ Die Leute riefen die Wahrsager wie einen Gott an: 'Oh, unser Gott'. Der Wahrsager rief die Leute so an: 'Oh, mein Mensch'. Dann sprach er mit den Leuten im rätselhaften Stil der Reimprosa.⁶¹

57. s. Fahd, *Kāhin* E.I.² IV 420-422, Serjeant, *Early Arabic Prose* 122-127 und van Vloten, *Dämonen* 185-186

58. *Ḍaif*, *Naṭr* 38

59. *Bayān* I 289-290

60. *Isbahānī*, *Aġānī* XI 118

61. *Ders.* IX 84

Infolgedessen trägt diese Art von Prosa den Namen *sağ' al-kuhhān*, um sie von der sonst gebräuchlichen Reimprosa zu unterscheiden, die spontan verwendet wird und so die Rede verschönt. Diese Reimprosa hat im Koran und in der prophetischen Tradition ihren Ausdruck gefunden.⁶² Wir wissen dies aus zahlreichen Quellen, wie z.B. die "Rede" (*kalām*) von Saṭīḥ:

"Abdalmasīḥ ritt auf einem großen Kamel, er kam zu Saṭīḥ und zu einem Grab, und er hat dich zum Palast des Königs geschickt..."

(*'Abdalmasīḥ 'alā ḡamalin mušīḥ, atā ilā Saṭīḥ, aufā 'alā-d-ḡarīḥ, ba'aṭaka maliku banī Sāsān, li-rtiḡās al-īwān*)⁶³

Wenn wir uns in der Prosa der Wahrsager umsehen, stellen wir fest, daß viele Wahrsager auf natürliche Erscheinungen schwören, wie z.B. Wasser, Himmel, Tiere, Pflanzen. Sie behaupteten, eine Verbindung mit übersinnlichen Gewalten zu haben. Daher begannen die Leute, sich vor der Macht der Wahrsager zu fürchten.⁶⁴

62. vgl. Ṭabāna, *Dirāsāt* 84-88

63. Nuwairī, *Nihāya* III 129

64. Ḡāhiz, *Bayān* I 290

B. Die Prosa in islamischer Zeit

1. Frühislamische Prosa

Die Araber lebten in vorislamischer Zeit in Stammesverbänden, die sich zum Teil gegenseitig bekämpften. Nach der Annahme des Islams wurden die Araber allmählich zu einer Einheit. Die Stammesideologie trat hinter der islamischen Solidarität zurück.

Insofern hat mit der neuen islamischen Religion das arabische Leben eine tiefgreifende Umwandlung und Umgestaltung erfahren. Mit dem Islam erhielten die Araber ein neues hohes Ideal, das sie veranlaßte, ihr vorislamisches Stammesdenken zu überwinden. Sie betrachteten das Leben aus einem neuen Blickpunkt. Durch die neue Religion entwickelte sich ein neues politisches System, und auch die gesellschaftliche und wirtschaftliche Lage veränderte sich gegenüber der vorislamischen Zeit.⁶⁵

Die Prosa hat die neue politische, soziale und wirtschaftliche Entwicklung der Araber begleitet. Beispiele hierfür sind die *ḥiṭāba* und die *rasā'il*, die der Prophet und die Kalifen an die Könige der Nachbarstaaten schickten, um sie aufzufordern, den Islam anzunehmen. Auch die Reden, die vor dem Propheten von den Delegationen der Stämme gehalten wurden, sind ein Beispiel hierfür. Das beste Beispiel jedoch für den Einfluß der neuen Religion sind die Freitagspredigten, die für das Leben der Muslime wichtige politische und soziale Fragen behandelten.⁶⁶

65. vgl. Dūrī, *Ta'riḥ ṣadr al-Islām* 79-80, sowie Noth, *Früher Islam* 73ff

66. vgl. *Ḍaif*, *Naṭr* 42ff, sowie Becker, *Islamstudien* I 450ff

a) *Reden*

Seit der Offenbarung des Korans galt dieser als Richtschnur für guten Stil, da seine kraftvolle und einmalige Sprache bei den Arabern größte Bewunderung hervorrief. Er diente den späteren Schriftstellern als reiche Quelle für Zitate. Daher war sein Einfluß auf die arabische Prosa bedeutender als der auf die Dichtung.

Der Islam benötigte die Prosa in seinen Anfängen viel dringender als die Dichtung, da die "Rede" (*ḥitāba*) das Hauptmittel war, die neue Religion zu erklären und dem Volk nahezubringen. Muḥammad bediente sich selbst auch der Redner, um die Grundlagen des Islams zu vermitteln. Al-Ğāhiz berichtet:

"Der Prophet hatte Dichter unter seinem Befehl, die ihn und seine Freunde verteidigten. Ein Redner des Propheten war Tābit b. Qals b. Šammās al-Ansārī, was niemand bestreiten kann."⁶⁷

Nach der Hiğra des Propheten nach Medīna wurde die Freitagspredigt obligatorisch für jeden Freitagsgottesdienst und für die zwei großen Feste *ʿId al-fiṭr*, *ʿId al-aḏḥā*. So lernten die Araber eine regelmäßig wiederkehrende Form der Rede kennen, durch die sie jeden Freitag in Bezug auf verschiedene Dinge ihres Lebens ermahnt wurden.⁶⁸ Die Freitagspredigt hatte dabei stets auch politischen, wirtschaftlichen und sozialen Inhalt und behandelte die alltäglichen Probleme der Gläubigen ebenso wie die Gefahren, die sie umgaben. Diese Tatsache wies der Rede eine Hauptrolle im gesellschaftlichen Leben der Muslime zu. Dabei schmückten die Redner ihre Reden mit Versen aus dem Koran aus.⁶⁹

Die Rede des Propheten warnte die Gläubigen zudem vor Ungehorsam gegen Gott. Folgende kurze Rede ist von ihm überliefert:

67. Bayān I 201

68. s. Wensinck, *Khuṭba E.I.*² V 74-75

69. s. Becker, *Islamstudien* I 460-463

"Oh, ihr Menschen, eurem Leben ist eine Grenze gesetzt, und zu dieser Grenze werdet ihr einst kommen, und euch ist ein Ende gegeben und dieses Ende werdet ihr erreichen. Der Gläubige steht zwischen zwei Ängsten. Der vor der Vergangenheit, von der er nicht weiß, wie Gott sie bewertet, und vor der Zukunft, von der er nicht weiß, was Gott für sie bestimmt hat. Was der Diener Gottes von sich selbst nimmt, ist für ihn selbst, und was er vom Diesseits nimmt, ist für das Jenseits; er muß von seiner Jugend nehmen, bevor er sein Alter erreicht, und er muß von seinem Leben nehmen, bevor er den Tod erreicht. Denn bei Gott, in dessen Hand die Seele Muhammads ist, nach dem Tod gibt es keine Reue, nach dem Diesseits keine Wohnstätte außer Paradies und Hölle".⁷⁰

Diese "Rede" (*ḥuṭba*) des Propheten verdeutlicht den Muslimen den Sinn ihrer Existenz in diesem Leben. Dabei verwendete er kurze Sätze, die sich deutlich von der vorislamischen Reimprosa abheben. Die Rede beginnt mit der Formel *al-ḥamdu li-llāh* und der Anrede des Propheten an seine Zuhörer *aiyuhā n-nāsu*. Diese Form, die die Araber bis zu diesem Zeitpunkt nicht kannten, wurde zu einem Vorbild für die islamische Rede.

Vielleicht ist die berühmteste *ḥuṭba* des Propheten Muḥammad die sogenannte "Abschiedsrede" (*ḥuṭbat al-wadāʾ*). Darin sagt er:

"Gelobt sei Gott! Wir loben ihn und erflehen seine Hilfe und seine Vergebung; wir wenden uns reuevoll zu ihm und nehmen bei ihm Zuflucht vor dem Bösen in unseren Seelen und vor unseren häßlichen Taten. Wen Gott rechtleitet, der wird nicht irregeführt und wer irregeführt wird, dem kann keiner (außer Gott) den rechten Weg zeigen. Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer Allah, daß er einzig ist und keinen Teilhaber hat, und daß Muḥammad sein Diener und Gesandter ist. Oh, Menschen, ich empfehle euch, gottesfürchtig zu sein und ermahne euch, ihm gehorsam zu sein. Ich eröffne meine Rede mit dem Guten. "Nun zur Sache" [*ammā baʿdu*]: Oh Menschen, hört mir zu, daß ich euch erkläre, denn ich weiß nicht, ob ich euch nach diesem Jahr an dieser Stelle noch treffen werde.

Oh Menschen, euer Blut und euer Vermögen sind für euch verboten, bis ihr euren Gott trefft, ebenso wie sie an diesem Tag, in diesem Monat und an diesem Ort verboten sind. Gott, Du bist mein Zeuge [*allāhumma iṣhad*]. Habe ich meine Aufgabe erfüllt? [*alā hal ballaġt*].⁷¹

Auch diese "Rede" (*ḥuṭba*) beginnt mit der neu eingeführten Formal *al-ḥamdu li-llāh*. Dann erscheint der Ausdruck *ammā ba'du*, der darauf hinweist, daß der eigentliche Inhalt der Rede folgt. Die Rede endet mit den Sätzen. 'Gott, Du bist mein Zeuge [*allāhumma iṣhad*]. Habe ich meine Aufgabe erfüllt? [*alā hal ballaġt*]. Eine Rede, die nicht mit *al-ḥamdu li-llāh* beginnt, nennt man "verstümmelt" (*al-Batrā'*). Al-Ġāhiz berichtet:

"Die Redner der frühislamischen Zeit und auch noch die jetzigen Redner nennen eine Rede, die nicht mit der 'Lobformel' beginnt, *al-Batrā'* und eine Rede, die nicht mit Koranversen geschmückt ist und nicht das Gebet an den Propheten *salla llāhu 'alaihi wa-sallam* enthält, "mißgestaltet" (*ṣauḥā'*)."⁷²

Ibn Qutaiba berichtet in seinem Buch "Die besten der Nachrichten" (*'Uyūn al-aḥbār*), daß die Rede des Propheten sich durch die Formel *al ḥamdu li-llāh* an ihrem Anfang auszeichnete:

"Ich habe die Reden des Propheten Gottes durchgesehen und fand, daß die meisten folgendermaßen begannen: Gelobt sei Gott! Wir loben ihn und erflehen seine Hilfe, wir glauben an ihn und vertrauen auf ihn, wir bitten um seine Vergebung und wenden uns reuevoll an ihn. Wir nehmen bei ihm Zuflucht vor dem Bösen in unseren Seelen und vor unseren häßlichen Taten. Wen Gott rechtleitet, der wird nicht irregeführt. Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer Allah und daß er allein ist und keinen Helfer hat. Und in einigen habe ich folgendes gefunden: 'Oh Menschen, ich empfehle Euch, gottesfürchtig zu sein und drange Euch, ihm gehorsam zu sein'.⁷³

71. Ġāhiz, Bayān II 31 s. Wensinck, *Khuṭba E.I*² V 74-75, sowie Daif, *Naṭr* 53-55

72. Ders. II 6

73. 'Uyūn II 231

Die "rechtgeleiteten Kalifen" (*al-ḥulafā' ar-rāšidūn*) nach Muhammad verfaßten ihre Reden auf dieselbe Art und Weise, nämlich mit den Formeln *al-hamdu li-llāh* und *ṣalla llāhu 'alaihi wa-sallam*. Ein Beispiel ist folgende Rede von Abū Bakr, die er anlässlich seiner Ernennung zum Kalifen hielt:

"Ich stehe unter Eurem Befehl und bin nicht besser als ihr. Doch Gott hat den Koran gegeben und vom Propheten - Gott segne ihn und gebe ihm Heil - ist überliefert: Oh ihr Menschen, wisset, daß die größte Klugheit die Gottesfurcht ist, und die größte Dummheit die Sündhaftigkeit. Und der Stärkste von Euch ist für mich solange ein Schwacher, bis ich ihm zu seinem Recht ver helfe und der Schwächste von Euch ist für mich ein Starker, solange bis ich ihm sein Recht nehme. Ich folge dem Propheten, schaffe aber selbst nichts Neues, wenn ich etwas gut mache, helft mir, und wenn ich Fehler begehe, verbessert mich. Folgendes sage ich Euch, ich bitte den erhabenen Gott für mich und für Euch um Vergebung" ⁷⁴

Diese Rede zeichnet sich durch Klarheit und logischen Aufbau aus. Die Redner dieser Zeit legten keinen Wert auf die Ausschmückung ihrer Reden, sondern auf Prägnanz. Al-Ğāhiz berichtet dazu:

"Ammār b. Yāsir hielt eines Tages eine "Rede" (*ḥutba*), aber er verkürzte sie: Da sagte man zu ihm: Hättest du doch eine längere Rede gehalten! 'Ammār erwiderte daraufhin: Der Prophet Gottes hat uns befohlen, das Gebet zu verlängern und die Rede zu kürzen." ⁷⁵

74. Ibn Qutaiba, 'Uyūn II 234

75. Bayān I 303

b) Briefe

Die historische Wirklichkeit hatte sich mit der neuen Religion verändert und es gab nun einen politischen Rahmen, in den das Leben der Muslime eingeordnet war. Der Prophet schrieb viele Briefe an Könige und Stämme, um für die islamische Religion zu werben. Er bediente sich dabei der Hilfe von Sekretären. Es wird erzählt, daß der Prophet seine Schreiber zum Erlernen von Fremdsprachen drängte, damit auch Nichtaraber die islamischen Briefe verstehen konnten. Muḥammad b. 'Umar al-Madā'inī überliefert uns, daß der Prophet Muḥammad zu Zaid b. Ṭābit nach dessen eigenem Bericht gesagt hat:

"Ich habe einige syrische Texte bekommen, aber ich kann sie nicht gut verstehen. So lerne du die Sprache der Syrer!" Zaid erzählt: "Dann habe ich in 16 Tagen Syrisch gelernt."⁷⁶

In dieser Zeit war die Form der Briefe des Propheten noch nicht festgelegt; die Formen von Briefanfang und Briefende waren je nach Situation und Person des Adressaten verschieden. Dazu ein Beispiel, der Brief des Propheten an Ḥālid b. al-Walīd:

"Im Namen des barmherzigen und gütigen Gottes. Von Muḥammad, dem Propheten an Ḥālid b. al-Walīd. Friede sei mit Dir. Zuallererst danke ich Gott - es gibt keinen Gott außer ihm - . Nun zur Sache: Dein Schreiben erreichte mich durch Deinen Boten. Du berichtest, daß die Banū l-Ḥārīṭ b. Ka'b den Islam angenommen haben, bevor es zum Kampf kam, und daß sie meiner Aufforderung, den Islam anzunehmen, nachgekommen sind. Ferner, daß sie Zeugnis davon abgelegt haben, daß es keinen Gott gibt außer Allah und daß Muḥammad sein Diener und Gesandter ist. Gott hat sie (also) durch die Rechtführung deiner Boten rechtgeleitet. So verkünde ihnen die gute Nachricht und warne sie, komm her und es soll eine Delegation von ihnen mit Dir kommen Gottes Friede, Erbarmen und Segen sei mit euch!"⁷⁷

76. Qalqaṣandī, *Ṣubḥ* I 165

77. Ibn Hišām, *Sīra* II 383 vgl. Ḥamīdallāh, *Waṭā'iq* 166

Wie man sieht, sind die Briefe des Propheten in einem knappen und klaren Stil abgefaßt.

Das Ziel dieser Briefe ist einzig die Vermittlung der islamischen Religion; deshalb bemüht sich der Prophet nicht um eine künstlerische Darstellung. Der Prophet beginnt seine Briefe z.B. mit Wendungen "Im Namen Gottes" (*basmala*) und "Gelobt sei Gott" (*at-tahmīd*), dann gibt er den eigenen Namen und den Namen des Adressaten an. Der Prophet leitet mit *ammā ba'du* zum eigentlichen Thema des Briefes über und beendet den Brief mit dem Satz *as-salamu 'alaikum*. Diese Form der Briefe, d.h. Einleitung, Hauptteil und Schlußformel wird später allgemein üblich und wird auch von den 'rechtgeleiteten Kalifen' benutzt.

Nach dem Tod des Propheten kam es zu einer neuen Entwicklung im islamischen Staat, nachdem 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb die Kanzlei gegründet hatte. Aus der veränderten politischen Situation ergaben sich viele Probleme, die zur Zeit des Propheten noch nicht aufgetreten waren.⁷⁸ Ein Hinweis auf diese neue Entwicklung ist der Brief von 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb an Abū Mūsā al-Aṣ'arī, in dem dieser den Begriff des Rechts und die Aufgaben des Richters bestimmt. 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb sagt:

"Im Namen des barmherzigen und gütigen Gottes. Nun zur Sache: Die Gerichtsbarkeit ist eine religiöse Pflicht und eine verbindliche Sunna. Daher versuche zu verstehen, wenn man dir (eine Sache) erklärt, denn es ist nutzlos, über die Gerechtigkeit zu reden, wenn man sie nicht praktiziert. Behandle alle Menschen gleich, sowohl in deiner Sitzordnung als auch, wenn Du sie ansiehst, so daß kein Vornehmer auf eine Vorzugsbehandlung hofft und kein Geringer sich vor einem Unrecht fürchtet. Der Beweis obliegt dem Kläger, der Eid (aber) obliegt dem Beklagten (wenn er seine Unschuld beteuert). Der Friede ist möglich zwischen den Muslimen, außer einem Frieden, der Erlaubtes verbietet und Verbotenes erlaubt. Wenn du gestern ein Urteil gefällt hast, über das du heute nachdenkst und dadurch zum richtigen Urteil gelangst, so soll Dich das nicht daran hindern, von dem (früheren) Urteil abzuweichen und das

78. vgl. Dūrī, *Ta'rīḥ sadr al-Islām* 7, sowie Noth, *Früher Islam* 93-97

richtige Urteil zu fällen, denn das Recht geht vor und die Rückkehr zum Recht ist besser als das Verharren im Unrecht. Ich rate Dir eindringlich zum Nachdenken, wenn Dich etwas beschäftigt, worüber Du weder in Gottes Buch noch in der Sunna des Propheten (Gott segne ihn und gebe ihm Heil) etwas findest. Erkenne Ähnlichkeiten und ziehe Vergleiche und beurteile dann die Dinge nach der (vorhandenen) Analogie. Sodann strebe an, was Gott am gefälligsten ist und dem Recht Deiner Meinung nach am nächsten steht...' 79

Der Brief von 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb an Abū Mūsā al-Aš'arī beginnt mit der *basmala*. Dann erklärt 'Umar den islamischen Begriff des Rechts und die Probleme, mit denen sich der Richter bei seiner Arbeit auseinandersetzen muß. Deshalb ist dieser Brief in einfachem Stil und in logischer Aufeinanderfolge der Gedanken geschrieben. Er enthält viele Wörter und Wortbedeutungen, die vor dem Islam noch nicht üblich waren.

Bei den früheren Gelehrten gab es bereits einige Kriterien zur Bewertung von Aufbau und Stil eines Briefes. Ibn al-Mudabbir erwähnt, daß die Briefform mit der Angabe des Absenders und des Empfängers vorbildlich für den Briefstil der späteren Zeit wird.⁸⁰ Auch die *basmala* wird anders als in vorislamischer Zeit verwendet. Ibn Durastawaih (st. 347/958) sagt:

"Von aš-Ša'bī wird überliefert, daß die Araber der vorislamischen Zeit am Anfang des Briefes 'Im Namen Gottes, oh Gott' geschrieben haben und daß der Prophet, Gott segne ihn und gebe ihm Heil', diese Redewendung in frühislamischer Zeit noch gebraucht hat, bis ihm der folgende Koranvers offenbart wurde: 'Im Namen Gottes geschehe seine Fahrt'.⁸¹ Später schrieb der Prophet 'Im Namen Gottes' in seine Briefe. Dann wurden andere Verse offenbart: 'Sag, Ihr mögt zu Gott beten oder zum Barmherzigen'.⁸²

79. Ḡāhiz, Bayān II 50 vgl. Ḥamīdallāh, Waṭā'iq 427-429
und Serjeant, Early Arabic Prose 147 149

80. vgl. Ibn al-Mudabbir, 'Aḍrā' 15,
Ḡaḥšiyārī, Wuzarā' 25,
Kulā'ī, Iḥkām 55

81. Koran 11: 41

82. Koran 17: 110

Dann schreibt er:

"Im Namen des Barmherzigen" Schließlich kam ein anderer Vers: "Er (der Brief) kommt von Salomo und lautet: "Im Namen des barmherzigen und gütigen Gottes" 83.

Dieser Satz, den der Prophet schrieb, ist bis heute als Eröffnungsformel von Briefen in Gebrauch geblieben". 84

Die meisten Gelehrten meinen, es sei erlaubt, in Briefen den Koran zu zitieren, allerdings müsse man sich dabei an den genauen Wortlaut halten. Ein Beispiel ist der folgende Koranvers, den der Prophet in einem Brief an Heraklius zitiert: 85

"Sag. Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleichs (*ilā kalimatin sawā'in*) zwischen uns und euch", 86

Ein weiteres Beispiel: Abū Bakr zitiert in einem Brief an 'Umar b. al-Hattāb den Koranvers:

"Jedem einzelnen von ihnen wird das angerechnet, was er an Sünde begangen hat". 87

"Diejenigen, die freveln (und unrecht tun), werden (schon noch zu) wissen (bekommen), welche Wendung es (schließlich) mit ihnen nehmen wird." 88

83. Koran 27: 30

84. Ibn Durastawaih, *Kuttāb* 129

85. Qalqašandī, *Ṣubḥ* I 190

86. Koran 3: 64

87. Koran 24: 11

88. Koran 26: 227

2. Umayyadische Prosa

Im 7. und 8. Jahrhundert kam es durch die Annahme fremden Kulturgutes und die Bildung von politischen Parteien zu einer allmählichen Änderung in der Kalifatsordnung, die nun durch die rechtmäßige "Erbfolge" (*wirāṭa*) bestimmt wurde und nicht mehr durch die "Wahl" (*šūrā*).

Der Kontakt zwischen den Arabern und den Völkern in den eroberten Gebieten führte einerseits zur Islamisierung dieser Völker, andererseits zur Aufnahme fremden Gedankengutes durch die Araber. Die Folge war der endgültige Bruch der Araber mit dem vorislamischen Denken und die Entstehung neuer religiöser und philosophischer Denkweisen.⁸⁹ Die Araber mußten die für sie neuen Ideen und Weltanschauungen fremder Völker gedanklich verarbeiten und ihnen somit auch in ihrer Sprache Ausdruck verleihen.

Die in dieser ideologischen und politischen Situation entstandene "Rede" (*ḥitāba*) sollte die Zeitproblematik mit einschließen, die durch die neue Regierungsform entstanden war. Die neuentstandenen politischen Gruppierungen versuchten ihre Konflikte über *ḥitāba* und Streitgespräch auszutragen; so kam es zu politischen und religiösen Reden und zu Festansprachen, die auf eine bestimmte Situation Antwort gaben.⁹⁰

89. vgl. Dūrī, *Ta'rīḥ ṣadr al-Islām* 81-85, Cahen, *Der Islam* 1 32ff und Noth, *Früher Islam* 78-80

90. s. Daif, *Naṭr* 63ff

a) Reden

- politische Rede

Während der Umayyadenzeit erlebte die *ḥutba* eine große Blüte, weil die verschiedenen Parteien durch die Redekunst ihre Ideen und Ziele zu verbreiten suchten.

Die politische Rede zeichnet sich durch Kraft und Klarheit aus. Besonders deutlich kommt das in der *ḥutba* des Ziyād b. Abīh zum Ausdruck, die ohne Basmala und Tahmūd ist. Diese Rede ist charakterisiert durch ihren Drohstil und die Heftigkeit ihrer Worte.

Ziyād sagt:

"Ihr lasst die Verwandtschaft vergehn und setzt die Religion hintan, ihr entschuldigt und deckt eure Verbrecher, und reißt die schützenden Ordnungen nieder, die der Islam geheiligt hat. Hütet euch vor dem nächtlichen Herumschleichen; ich werde jeden töten, der sich nachts auf den Strassen finden lässt. Hütet euch vor dem eigenmächtigen Aufgebot der Verwandtschaft; ich werde jedem, der den Herausruf erhebt, die Zunge abschneiden. Wer einen ins Wasser stürzt, wer einem das Haus anzündet, wer einbricht, wer ein Grab aufwühlt, dem zahl ich es heim. Ich mache jede Sippe haftbar für ihre Angehörigen. Hass gegen mich strafe ich nicht, sondern nur Verbrechen. Mancher, der über meine Ankunft erschrocken ist, wird sich über mich freuen, und mancher, der darauf Hoffnungen setzt, wird enttäuscht werden. Ich regiere euch mit der Vollmacht Gottes und Sorge für euren Unterhalt aus dem Vermögen Gottes, ich verlange von euch Gehorsam und ihr könnt von mir Gerechtigkeit verlangen. Worin ich auch hinter meinem Ziele zurückbleibe, an drei Dingen werde ich es nicht fehlen lassen: Ich werde jederzeit für jeden zu sprechen sein, euch stets rechtzeitig eure Pension zahlen, und euch nicht ungebührlich lange und weit zu Felde schicken. Lasst euch von eurem Hass und Zorn gegen mich nicht hinreißen, es würde euch schlecht bekommen.

Ich sehe manche Köpfe wackeln; sehe sich ein jeder vor, daß ihm seiner auf den Schultern bleibt!'⁹¹

Der Leser merkt in dieser *ḥuṭba* die Einheit der Themen und die logische Aufeinanderfolge der Gedanken, denn die Worte sind klar und ausdrucksvoll. Der "Redner" (*ḥaṭīb*) verwendet manchmal Reimprosa, daneben auch kurze Sätze. Die *ḥuṭba* behandelt nur ein Thema, die gerechte Regierung, die der Redner im Irak verwirklicht sehen möchte.

- Festrede

Die Rede zu festlichen Anlässen, zum Beispiel beim Wechsel im Kalifat, entwickelte sich in der Epoche der Umayyaden schneller als in frühislamischer Zeit, was auf den Wechsel der Regierungsform zurückzuführen ist. Das Kalifat, das sich bis zu diesem Zeitpunkt hauptsächlich auf die *šūrā* genannte Form der Wahl stützte, wurde, zumindest in der Praxis, erblich. Neben dieser neuen Nachfolgeregelung entstanden eine Vielzahl von Parteien, die alle versuchten, den von ihnen unterstützten Gruppen bzw. Anwärtern auf die Regierungsmacht, zur Herrschaft zu verhelfen. Die Kalifen und ihre Söhne empfingen in ihren Palästen Delegationen, die entweder gekommen waren, um sie ihrer Unterstützung zu versichern, oder, wenn diese die Macht bereits erlangt hatten, ihnen zu gratulieren und zu huldigen.

Als Mu'āwiya den Wunsch äußerte, daß sein Sohn Yazīd zu seinem Nachfolger erklärt werden solle, kam eine solche Delegation in dieser Angelegenheit zu ihm. Dabei kündigten sie dem Kalifen an, daß sie alle die, die sich Yazīd in den Weg stellten, bekämpfen würden. Al-Ġāhiz berichtet folgendes:

"Und als sich die Leute versammelt hatten, und die Redner aufgestanden waren, um Yazīd zu huldigen, lehnten einige von ihnen dies ab. Es erhob sich ein Mann aus dem 'Uḡra-Stamm mit Namen Yazīd b. Muqanna', dann zog er sein Schwert ein Stück aus der Scheide, und sprach: 'Dieser (ist der) Herrscher der Gläubigen', und er zeigte auf Mu'āwiya, 'wenn er stirbt, dann

dieser', und er zeigte auf Yazīd, dessen Sohn, 'wenn sich jemand weigert, dann das!' Und er zeigte auf seinen Säbel. Darauf erwidert Mu'āwiya: 'Du bist der "Meister der Redner" (*saiyid al-ḥutabā*)',⁹²

Als die Redner des Stammes Nizār zu Mu'āwiya kamen, um seinem Sohn Yazīd zu huldigen, stand einer der Redner namens Šabra b. Šaimān auf und sprach:

"Oh, Herrscher der Gläubigen, wir sind Männer der Tat, nicht des Wortes, und mit unseren Taten richten wir mehr aus als andere mit ihren Worten".⁹³

Einige Reden, die die Delegationen zur Verehrung der Nachfolger im Kalifat hielten, zeichneten sich dadurch aus, daß sie religiöse Formen verwendeten und versuchten, den Menschen die Vergänglichkeit des diesseitigen Lebens vor Augen zu führen. Yūsuf b. 'Umar hielt eine solche Rede anläßlich der Ernennung von Marwān b. Muhammad. In ihr wies er die Anwesenden darauf hin, daß das Leben im Diesseits nicht ewig währe, und daß kein Nutzen in ihm läge außer dem, gute Werke zu tun. Folgendermaßen versuchte er, die Menschen von der bloßen Beschäftigung mit politischen Angelegenheiten zur Religiösität hinzuführen:

"Oh, Diener Gottes, fürchtet Gott! Wie viele Menschen haben Wünsche, die nie erfüllt werden, und zusammengerafftes Geld, das sie nie verbrauchen können. Auch was sie anderen verweigern, werden sie zurücklassen müssen. Möglicherweise vermehrt er mit dem zu Unrecht erworbenen Gut und mit dem, was er anderen verweigert, nur seine Sünden. Das Vermögen selbst bekommen aber seine Feinde. Dieser Mann muß die Last seiner Feinde tragen und wird unter ihr zusammenbrechen. Dann wendet er sich reumütig zu seinem Schöpfer, nachdem er sowohl das irdische, wie auch das ewige Leben verloren hat, und dies ist wahrlich der größte Verlust!".⁹⁴

92. Ḡāhiz, Bayān I 300 vgl. Daif, Naṭr 70-73

93. Bayān I 300

94. Ders. II 143

Einige der Delegationen nutzten ihren Besuch beim Prinzen oder Kalifen, um für ihre eigenen Interessen zu sprechen. Dabei konnte es sich um Geld, Geschenke oder Ämter handeln.⁹⁵

- Religiöse Rede, Mahnrede und Streitgespräch

Die religiöse Rede erlebte während der Umayyadenzeit eine deutliche Weiterentwicklung, die parallel zu der politischen und gesellschaftlichen Entwicklung verlief. Die Redner begannen, ihre Zuhörer zu größerer Religiösität und weniger Hingabe an das Diesseits zu ermahnen, ihnen das Jenseits ins Gedächtnis zu rufen, das doch so weit von den Interessen der Politiker und der Vertreter der verschiedenen Parteien entfernt war. Zu den wichtigsten Ursachen, die zu kulturellem Fortschritt führten, zählt, daß die unterworfenen Völker nach der islamischen Expansion muslimisch wurden. Diese neue Situation hat auch die weitere Ausformung der "Rede" (*ḥitāba*) beeinflusst.⁹⁶

Die Entwicklung der religiösen Rede läßt sich demonstrieren am Beispiel einer Rede von Qatrī b. al Fuḡā'a. Nachdem er eines Tages auf das Rednerpult der al-Azāriqa-Moschee gestiegen war und die üblichen religiösen Formeln rezitiert hatte, sagte er:

"Was die diesseitige Welt betrifft, empfinde ich nur Verachtung für sie. Sie erscheint süß und lieblich, voll von Lust und Leidenschaft, doch sie gibt nur wenig, sie wird geliebt, weil sie schnell Wünsche erfüllt, sie ist versüßt durch eitle Hoffnungen und geschmückt mit Illusionen, doch ihr Schmuck ist nicht von Dauer, und es gibt keine Sicherheit vor ihren Schicksalsschlägen. Sie ist trügerisch und böse, untreu und verräterisch, geizig und vergänglich; das Leben hier ist kurz und schnell vorbei, ein menschenverschlingender Dämon, unstet und launisch... ".⁹⁷

(*ammā ba'du, fa-innī uhaddirakum ad-dunyā; fa-innahā hulwatun ḥaḍīratun, ḥuffat bi-š-šahawāti, wa-rāqat bi-l-qalīli, wa-tahabbabat bi-l-'āḡilati, wa-ḥulliyat bi-l-āmālī, wa-tazaiyanat bi-l-gurūri, lā tadūmu habratuhā*

95. vgl. Ḡāhiz, Bayān II 143-144

96. s. Balba', Naṭr 120

97. Ḡāhiz, Bayān II 126

wa-lā tu'manu fağ'atuhā, garrāratun đarrāratun, hauwānatun gaddāratun, hā'ilatun zā'ilatun, nāfidatun bā'idatun, akkālatun gauwālatun, badlatun naqqālatun...)

An einer anderen Stelle seiner Rede sagt er:

"Wer wenig von den Dingen dieser Welt besitzt, befindet sich in Sicherheit, je mehr man besitzt an den Dingen dieser Welt, um so größer ist die Gefahr, es zu verlieren, und in Traurigkeit auszubrechen und in Weinen. Denn Sicherheit in dieser Welt wird zum Verhängnis, sie tötet den, der sie besitzt. Die Welt betrügt die Hohnsässigen. Wer auf großem Fuße lebt, den erniedrigt sie, wer die Ehre sucht, den läßt sie Schmach ernten, der Besitzer von Pracht und Würde wird (von der Welt) auf Hände und Kopf geworfen".⁹⁸

Diese "Rede" (*ḥuṭba*) ist charakterisiert durch das Prinzip von Versprechungen und Drohungen. Neben "Reimprosa" (*sağ*) und kurzen Ausdrücken arbeitet der Redner mit "Gegensatzpaaren" (*ğumal mutaḍāda*), wie z.B.: "wenig" (*qalīl*) "viel" (*kaṭīr*), "Ehre" (*šaraf*) - "Schmach" (*ḥaqūr*), "Überfluß" (*ziyāda*) - "Not" (*ḥāğā, dīq*). Das Thema der Rede hat einen logischen Zusammenhalt. Sie ist mit Koranversen geschmückt, wodurch die Gefühle der Hörer angesprochen werden sollen. Es ist besser, wenn die Festtags- oder Freitagsrede einige Verse aus dem Koran einschließt, das gibt der Rede Würde und Glanz.⁹⁹

Neben der religiösen Rede gab es die moralische "Mahnrede" (*wa'z*) und den Dialog. Die Mahnrede wurde von dem Erzähler in der Moschee benutzt, um den Gläubigen Koranverse zu erklären und sie zu ermahnen.¹⁰⁰ Der Erzähler hatte eine umfangreiche Bildung, was arabische Überlieferung, prophetische Tradition, historische Nachrichten und vor allem die muslimische Eroberung betraf.¹⁰¹

98. Ğāḥiğ, Bayān II 127

99. Ders. I 118

100. s. Ṭāḥā Ḥusain, Ḥadīṭ 35

101. vgl. dazu: Ğāḥiğ, Bayān I 368-369

Es gab auch viele literarische Diskussionen. Der "Streit" (*ğada*) und die Auseinandersetzung zwischen den Häuptern der Sekten und religiösen Führern betraf verschiedene dogmatische Probleme, die eine höhere Bildung erforderten. Al-Ğāhiz hat uns über den Streit zwischen politischen und religiösen Gruppen wie z.B. Wāsil b. 'Aṭā', dem Haupt der Mu'tazila, und den Vertretern verschiedener religiöser Gruppen in seinem Buch *al-Bayān wa-t-tabyīn* berichtet. Der Streit und die Auseinandersetzung wurde zwischen religiös-politischen Gruppen, wie z.B. den Ĥariğiten und Šīiten, über den Glauben, das Wesen Gottes, das Schicksal und das Verhängnis geführt.

b) Briefe

In der Umayyadenzeit entwickelte sich die islamische Kultur in anderer Weise als in der Frühzeit des Islam, weil zu dieser Zeit neue politische Situationen entstanden waren, die es zur Zeit der rechtgeleiteten Kalifen noch nicht gab. Es wurden überall Staatskanzleien gegründet, in denen "Sekretäre" (*kuttāb*) tätig waren. Das *Kitāb al-Wuzarā' wa-l-kuttāb* von al-Ğahšiyārī vermittelt einen Überblick über die Entwicklung in den Staatskanzleien und gibt die Namen vieler Schreiber an.¹⁰² Die Briefe der Staatskanzleien an die Statthalter der Fürsten zeichnen sich durch Klarheit, Prägnanz und thematische Einheitlichkeit aus. In einem Brief an Qaṭrī b. al-Fuğā'a hat al-Ğağğāğ geschrieben:

"Der Friede sei mit dir. Zur Sache, du hast dich von der Religion losgelöst, so wie der Pfeil vom Bogen. Du weißt, worin du abgefallen bist, nämlich in dem du Gott und seinen Vertretern gegenüber ungehorsam warst. Dabei bist du doch ein widerspenstiger, ungebildeter Beduine. Du ernährst dich mit einem Stück Brot und heilst dich mit einer Handvoll Datteln. Alles ist für dich schwierig und schmerzlich. Du möchtest gut essen, doch du findest nur schlechte Nahrung. Deiner Sippe widerfährt dasselbe, sie schwingen die Speere, sie riechen den Wind und fürchten sich ihrer Sache. Und was sie am Ende erwarten, ist gewaltiger als das, was sie nicht wissen. Dann werden sie von Gott auf zweifache Weise ins Verderben gestürzt".¹⁰³

Dies ist ein Beispiel für das künstlerische Niveau der Briefe der Umayyadenzeit. Der Stil basiert auf Klarheit der Sprache und dem Gebrauch von Bildern und Vergleichen, ferner auf der Knappheit des Ausdrucks, sowie auf der gelegentlichen Neigung zur Reimprosa.

102. vgl. *Wuzarā'* 24ff

103. *Ğāhiz*, *Bayān* II 310

Der Brief als Kunstform wird vor allem entwickelt von 'Abdalhamīd al-Kātib, der zuletzt im *Dīwān* des Marwān b. Muḥammad tätig war. Der Sekretär 'Abdalḥamīd schrieb im Auftrag von Marwān b. Muḥammad an dessen Sohn 'Abdallah, als er (Marwān) ihn in den Kampf mit dem Hāriḡiten aḍ-Ḍaḥḥāk b. Qais aš-Šaibānī schickte.¹⁰⁴ In diesem Brief wird der künstlerische Stil 'Abdalḥamīd's sehr deutlich. J.D. Latham sagt in der 'Cambridge History of Arabic Literature':

"'Abdalḥamīd's stylistic impact depends mainly on his exploitation of the possibilities of parallelism, whether of sound, sense or structure. His acoustic effects are achieved by balance of sentences and phrases, a well-ordered recurrence of accents and pauses, repetition of words, alliteration, assonance, the use of metrical rhythms familiar to the Arab ear, notably in the closing words of a period, and correct distribution of strong and weak beats and syllables. Here we need not, and indeed cannot, treat each of those points in detail. But just one example - which should not, however, be regarded as a standard formula - will perhaps convey to the reader some idea of the feeling for balance and rhythm of which 'Abdalḥamīd was capable."¹⁰⁵

Latham's Meinung wird in diesem Auszug aus 'Abdalḥamīd's Brief deutlich:

"Des weiteren - der Fürst der Gläubigen hat sich entschlossen, dich gegen diesen ungerechten und unmenschlichen Feind Gottes zu entsenden, diesen Beduinen, der umherirrt in der Ratlosigkeit der Unwissenheit, den Finsternissen der Versuchung und den Abgründen des Verderbens, sowie gegen dessen Gesindel, das auf Gottes Erde aus Verderbtheit Schaden angerichtet, aus Geringschätzung die Heiligkeit des Islam verletzt, die Wohltaten Gottes mit "Undank" (kufr) vergolten und aus Dummheit das Vergießen des Blutes von Leuten, mit denen er [eigentlich] in Frieden lebte (*ahl silmihī*), für erlaubt gehalten hat.

104. s. Latham, 'Abdalḥamīd al-Kātib 167-168

105. Ders. 175 s. Daif, Naṭr 115, sowie Roemer, Staatsschreiben 5

Dabei möchte er [der Fürst der Gläubigen] dir über Subtiles deiner Angelegenheiten, Allgemeines deiner Belange, die Hintergründe deiner Situation sowie über die Zwänge der Veränderungen [denen du unterliegst] eine Ermahnung geben, in der er dir seine vorbildliche Handlungsweise (*Adab*) aufbürdet und dir seinen Rat übermittelt, wenn du auch - Preis sei Gott - der Religion Allāhs und seinem Kalifat schon dadurch angehörst, daß Gott dich für das Amt des "Thronfolgers" (*wilāyat al-'ahd*) auserwählte, wodurch er dich vor deiner Verwandtschaft und deinen Brüdern (*banī abika*) auszeichnet.¹⁰⁶

'Abdalḥamīd hat auch einen Brief über die Sekretäre geschrieben. In diesem Brief schreibt er über die Bildung und Moral der Sekretäre, sowie über die Probleme, mit denen sich diese auseinanderzusetzen haben. In seiner Einleitung huldigt er dem Berufsstand des Sekretärs und unterstreicht die Bedeutung und Unentbehrlichkeit für den Herrscher. Wichtig ist, daß der Sekretär sich darauf versteht, im richtigen Moment das Richtige zu tun. Nach 'Abdalḥamīd gehören zum Bildungsprogramm eines Sekretärs das Studium des Koran, der religiösen Pflichten und der arabischen Sprache, die intensive Beschäftigung mit Gedichten und den Berichten über die Kampftage der Araber und Perser. Auch die verwaltungstechnische Ausbildung soll nicht vernachlässigt werden. Der Sekretär soll ferner niedrige Verhaltensweisen und schlechte Eigenschaften wie Verleumdung und Hochmut von sich fernhalten. Er soll seinem Herrscher mit all seinen Tugenden in Treue und Dankbarkeit ergeben sein.¹⁰⁷

'Abdalḥamīd hatte einen besonderen Schreibstil, der z.B. durch "Zwischenräume zwischen den Buchstaben" (*al-faṣl baina al-ḥurūf*) und die Abtrennung der Koranverse von den darauffolgenden Informationen im Brief gekennzeichnet war.¹⁰⁸ Er war der erste, der sehr lange Briefe geschrieben hat und die Lobformel (*taḥmīd*) in seinen Briefen benutzte. Später folgten alle Leute seinem Beispiel.¹⁰⁹

106. *Risāla ilā walī al-'ahd* 195 Übers. Schönig, Sendschreiben 18, vgl. Daif, Naṭr 115

107. vgl. *Risāla ilā l-Kuttāb* 222-226, s. Schönig, Sendschreiben 118-119, sowie Daif, Naṭr 115

108. s. 'Askarī, *Ṣinā'at* 500

109. s. Mas'ūdī, *Murūğ* III 263

Daneben gab es auch die Kunst des "Kurzbriefes" oder der "Randbemerkung" (*tauqīāt*), die einen sehr knappen, aus wenigen Worten bestehenden Brief darstellt. In dieser Briefform antwortet der Statthalter auf die Anfrage eines Bürgers oder eines seiner Beamten. Der berühmteste Vertreter dieser Kunst ist Ġa'far b. Yahyā, der zu seinen Schreibern gesagt hat:

"Wenn ihr eure Briefe in der Form der *tauqīāt* schreiben könnt, so tut dies". 110

Die *tauqīāt* sind durch einen kurzen und klaren Stil gekennzeichnet. Sie sind jedoch allgemeinen Inhalts und können in verschiedenen Situationen angewendet werden. Al-Ġahšiyārī berichtet:

"Noch immer werden die Briefe der Könige und hohen Beamten als *tauqīāt* abgefaßt. Dies bedeutet, daß der Beamte mit dieser 'Unterzeichnung' eine präzise Antwort auf eine Anfrage gibt und die Bedeutung seines Befehls erklärt. Die "Schreiber" (*kuttāb*) mußten nur diesen Satz der *tauqīāt* mit einigen Wörtern zum besseren Verständnis dem Volk erklären. Sie entfernten sich dabei nicht vom eigentlichen Ziel des Herrschers. In der Zeit von Hārūn ar-Rašīd warteten eine Vielzahl von Leuten, die sich ungerecht behandelt fühlten, vor der Tür von Ġa'far. Dieser verbrachte viele Tage in seinem Büro, aber die Briefe und Probleme der Leute waren zu umfangreich. Nachdem er einige gelesen hatte, kam ein Bote von ar-Rašīd zu ihm und befahl ihm, zu ar-Rašīd zu gehen. Daraufhin antwortete er ihm: 'Sag ihm: mein Herr, in dieser Stunde komme ich.' Dann wartete der Bote auf weitere Worte. Der Kalif befahl ihm, nochmal zu gehen. Aber Ġa'far hatte in diesem Augenblick einen langen, sehr schlecht lesbaren Brief in der Hand. Der Bote forderte ihn auf, den Brief schnell zu beenden. Ġa'far brauchte aber lange Zeit, um diesen Brief zu verstehen. Der Bote schaute auf den Brief und wollte Ġa'far dazu bringen, das, was er noch nicht gelesen hatte, zu lassen. Daraufhin unterzeichnete Ġa'far den Brief mit folgendem

110. 'Askarī, *Šinā'at* 193 s. dazu Noenerbacher, *Spanisch-Islamische Urkunden*: XXV

Satz: 'So wie in dieser Sache gearbeitet wurde, soll er die anderen Probleme angehen, aber mit Gerechtigkeit. Wenn Gott will'. Damit entstand für die Schreiber etwas Neues, das es vorher nicht gegeben hatte. Die Schreiber fügten sich und somit wurde diese Methode ein Vorbild für alle Beamten."¹¹¹

Die Kunst der *tauqī'āt* ist eine Folge davon, daß die Herrscher und Beamten in dieser Zeit viel zu tun hatten, so daß sie keine Zeit dafür verwenden konnten, lange Briefe zu lesen. Daher wurden die Briefe im Stil der *tauqī'at* geschrieben. So schickte zum Beispiel Yazīd b. al-Walīd einen Brief an Marwān b. Muḥammad, in dem er Marwān nach seiner Meinung fragte bezüglich seiner Anerkennung als Kalif durch Huldigung. Er schrieb folgendes:

"Von 'Abdallāh, dem Beherrscher der Gläubigen [Yazīd b. al-Walīd] an Marwān b. Muḥammad. Ich sehe, daß Du mit einem Fuß einen Schritt vorwärts machst und mit dem anderen einen Schritt zurück. Wenn Du meinen Brief erhältst, entscheide Dich für eine Richtung. Friede."¹¹²

111. Ġahšiyārī, Wuzarā' 210-211

112. Ibn Wahb, Burhān 158

KAPITEL II

POESIE UND PROSA BEI DEN FRÜHEN ARABISCHEN KRITIKERN

A. Der Begriff der Poesie

Schon in früher Zeit unterteilten die Araber ihre Literatur in zwei Kategorien, Poesie und Prosa:

"Die arabische "Rede" (*kalām*) besteht aus zwei Arten: Gebundene und ungebundene (Rede)" (*kalāmu l-'arabi nau'ān: manzūmun wa-mantūrūn*).¹

Die Poesie entwickelte sich lange vor dem Islam und hatte u.a. politische und soziale Themen zum Inhalt (Selbstpreis, Stammespreis, Schmähung von Gegnern usw.). Konflikte unter den arabischen Stämmen wurden zum Teil mit poetischen Mitteln ausgetragen. Erst in islamischer Zeit entwickelte sich eine reiche Prosaliteratur, die unter den neuen politischen und religiösen Bedingungen eine wichtige Funktion im islamischen Staat hatte.

Die Anfänge der arabischen Literaturkritik liegen in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts. Vor dieser Zeit finden sich nur vereinzelte kritische Bemerkungen ohne jede Systematik. Die ersten Schriften zur Literaturtheorie, die ästhetische Maßstäbe und klare Begriffe für Poesie und Prosa enthalten, sind im 9. Jahrhundert entstanden. Im folgenden soll der Begriff der Poesie auf Grund der Quellen untersucht werden, die seit Anfang des 9. Jahrhunderts vorliegen.²

1. Ibn Rašīq, 'Umda I 19 vgl. Jacobi, Dichtung 15, sowie Heinrichs, Poetik 186-187

2. vgl. Heinrichs, Literary Theory 19ff, sowie von Grunebaum, Arabic Literary Criticism 51-57

1. al-Aṣmaʿī (st. 216/831)

Das Werk "Die hervorragenden Dichter" (*Ḥuḥūlat aš-šūʿarā*) von al-Aṣmaʿī ist eine Sammlung von Aussagen über Dichtung und Dichter, die seine Schüler nach seinem Tod zusammengestellt haben. Dieses Werk gilt als erste Quelle der arabischen Literaturkritik. Außerdem sind uns einige Ansichten von al-Aṣmaʿī in dem Werk "Das Reichgeschmückte. Die Einwände der Gelehrten gegen die Dichter" (*Kitāb al-muwašṣaḥ fī ma'āhid aš-šūʿarā 'alā l-'ulamā'*) von al-Marzubānī (st. 384/994) überliefert.

Al-Aṣmaʿī beschäftigte sich vor allem mit der vorislamischen Dichtung. Seine philologischen Interessen haben seine Einstellung zur Dichtung beeinflusst, wie aus der hohen Einschätzung der frühen Poesie hervorgeht, die für die mittelalterliche arabische Sprachwissenschaft Belegwert hatte.³ Dies erklärt seine kritische Haltung gegenüber den Versen islamischer Dichter, von denen er sagt, daß sie 'schwach seien' (*lāna*):

"Wenn man die Dichtung auf das (moralisch) Gute anwendet, wird sie schwach. Siehst du nicht, daß Ḥassān (ibn Tābit) von hohem Rang war, sowohl vor dem Islam, wie in islamischer Zeit? Doch als seine Dichtung sich dem Guten zuwandte, wie z.B. Trauergedichte auf den Propheten, auf Ḥamza, Ǧaʿfar und andere, da wurde sie schwach. Der (rechte) Weg der Dichtung ist der Weg der großen Meister wie Imraʿalqais, Zuhair und an-Nābigha, die Zeltplätze und ihre Reitkamele beschrieben, Lob- und Schmähgedichte und Liebesverse auf Frauen verfaßten, über Wein, Pferde und Kriege dichteten und sich selbst rühmten. Doch sobald man die Dichtung auf das Gute anwendet, wird sie schwach."⁴

Aus diesem Zitat von al-Aṣmaʿī ersehen wir, daß er eine Sprache, die nicht den Wortschatz der vorislamischen Dichtung verwendete und daher nicht als philologischer Beleg benutzt werden konnte, für schwach hält und ablehnt.

3. s. 'Ajamī, The Neckveins of Winter 1-2

4. Ich zitiere nach dem *Kitāb al Muwašṣaḥ* von al-Marzubānī 62 vgl. 'Abbās, *Ta'rīḥ* 49-54

Dies bedeutet jedoch nicht, daß Ḥassān über kein hohes sprachliches Niveau verfügte, sondern daß er für die neuen Themen, die er behandeln wollte, andere Ausdrucksmittel suchte als die, die in der Poesie der vorislamischen Zeit bekannt waren.

Al-Asmaʿī unterschied die Dichtung nach Gattungen, zum Beispiel Lob- und Schmähgedichte, oder auf Frauen verfaßte Liebesverse. Er rät den Dichtern, die vorislamischen Gattungen und ihre Konventionen zu pflegen.

Da al-Asmaʿī die Dichtung vor allem vom Standpunkt der Philologie aus betrachtet, finden auch Dichter des 7. Jahrhunderts seine Zustimmung, wenn ihre Verse grammatisch korrekt sind. Er sagt zum Beispiel:

"'Umar b. Abī Rabīʿa ist nicht "rein arabisch" (*muwallad*) und ist (dennoch) "maßgebend" (*huwa ḥuḡḡa*). Ich hörte, daß 'Amr b. al-'Alā' sich in grammatischen Fragen auf ihn bezieht und von ihm sagt, daß er maßgebend sei. Faḍāla b. Šarīk al-Asadī, 'Abdallāh b. az-Zubair al-Asadī und Ibn ar-Ruqayyat sind nicht rein arabisch und ihre Dichtung ist dennoch maßgebend (*šī'ruhum ḥuḡḡa*)".⁵

Trotz des philosophischen und grammatischen Schwerpunkts in seinem Werk äußert sich al-Asmaʿī bisweilen auch über den ästhetischen Wert der Poesie. Er sagt über Labīd:

"Labīds Dichtung ist wie ein Mantel aus Tabāristān, d.h. kunstvoll angefertigt, aber ohne Eleganz."⁶

Vielleicht betrifft al-Asmaʿī's Lob den Aufbau der Qasīden von Labīd und die Verknüpfung der Verse, während sein Tadel sich auf die Wortwahl bezieht. Immerhin zeigt das Zitat, daß al-Asmaʿī Labīds Verse unter ästhetischen Gesichtspunkten betrachtet hat.

5. Fuhūlat aš-šu'arā' 499

6. Ders. 498

2. al-Ġāhiz (st. 255/868)

Al-Ġāhiz erkannte die historische Bedeutung der Beduinendichtung, die er ein "Archiv" (*dīwān*) der Araber nennt. Er unterschied Poesie von Prosa durch Metrik und Reim und wußte, daß Verse aus diesen Gründen leichter im Gedächtnis bewahrt wurden. Poesie war bei den vorislamischen Arabern die wichtigste Form, in der die historischen Berichte und Ruhmestaten überliefert wurden. Al-Ġāhiz sagt dazu:

"Die Araber haben sich in der vorislamischen Zeit darüber Gedanken gemacht, wie sie ihre Ruhmestaten verewigen konnten. Sie stützten sich dabei auf metrische Dichtung und mit einem Reim versehene Sprache. Und das war ihr "Archiv" (*dīwān*).⁷

(*wa-kānat al-'arabu fī ġāhiliyatihā tahtālu fī taḥlīdihā, bi-an ta'tamida fī dālīka 'alā š-š'i'ri l-mauzūni, wa kalāmu l-muqaffā, wa-kāna dālīka huwa dīwānuhā ...*)

7. Ġāhiz, *Ḥayawān* I 72 vgl. Cantarino, *Arabic Poetics* 20-21

3. Ibn Qutaiba (st. 276/889)

Auch Ibn Qutaiba formuliert den Gedanken von der altarabischen Dichtung als einem Archiv, das historische Überlieferungen der vorislamischen Araber enthält:

"Die Dichtung ist die Quelle des Wissens der Araber, das Buch ihrer Weisheit, das "Archiv" (*dīwān*) für ihre Geschichte, der Ort, an dem ihre Schlachttage aufbewahrt werden, die Mauer, die ihre Ruhmestaten einschließt, der Graben, der um die Gegenstände ihres Stolzes gezogen ist, der verlässliche Beleg für den Tag des Kampfes, der entscheidende Hinweis beim Streit. Wer über keinen Vers bezüglich seiner Ehre, der edlen Tugenden und rühmlichen Taten, die er von seinen Vorfahren behauptet, verfügt, dessen Bemühungen geraten ins Abseits, selbst wenn sie bedeutend waren und werden im Laufe der Zeit ausgelöscht, selbst wenn sie von Wichtigkeit waren. Aber wer sie mit Reimen begrenzt, mit Metrum bindet und sie mit einem außergewöhnlichen Vers, einer bekannten Redensart, oder einem feinen Gedanken bekannt macht, wird sie verewigen."⁸

Wir sehen, daß sich Ibn Qutaiba in seiner Beschreibung nur auf die Araber der vorislamischen Zeit bezieht.

Im 9. Jahrhundert dagegen hatte die Poesie andere Funktionen, auf die Ibn Qutaiba jedoch nicht eingeht. V. Cantarino bemerkt zu Recht:

"Several observations could be drawn from this text. Perhaps the most relevant is that Ibn Qutaiba, in spite of his generalizations, does not have in mind a universal concept of poetry or ideas about poetic aims and characteristics applicable to poetic compositions in all peoples. This erudite man from the enlightened Baghdad of ninth century does not even attempt to encompass in his definition all of Arabic Poetry. Actually he

8. 'Uyūn II 185 s. Schoeler, Grundprobleme 4-5. vgl. die englische Übersetzung bei Cantarino, Arabic Poetics 24

refers primarily, if not exclusively, to early Islamic and Pre-Islamic Poetry, especially to that of the Bedouin and tribal society".

Cantarino weist ferner auf die Bedeutung der arabischen Tradition für das kulturelle Selbstverständnis der Abbasidenzeit hin:

"It is easy to see that Ibn Qutaiba's glorified reference to the social nature of poetry refers primarily to the ideal place already granted to poets of a past now considered a literary golden age... The great importance granted to this social concept and to the literary critic's pragmatic attitude in accepting poetry can be seen in the validity this definition enjoyed throughout the centuries. There are, in fact, very few literary critics who do not refer to it in one way or another".⁹

Ibn Qutaiba's Einstellung zur Dichtung wird außerdem in seinem Werk "Über die Dichtung und die Dichter" (*K. aš-Ši'r wa-š-šu'arā'*) deutlich, wo er sich auf die poetische Entwicklung im Hinblick auf Aufbau und Motive bezieht. Aus seinen Ausführungen geht hervor, daß es für die zeitgenössischen Dichter unerlässlich ist, sich an der poetischen Tradition zu orientieren, und zwar sowohl im Hinblick auf die Gattungen, als auch auf Form und Thematik. Man kann aus folgendem Zitat ersehen, daß Ibn Qutaiba die Konventionen der Beduinendichtung für die "modernen" Dichter (*muhdaṭūn*) nach wie vor als verbindlich ansieht:

"Dem Dichter der späteren Zeit ist es nicht erlaubt, die Weise der Älteren in Bezug auf diese Teile (der *Qaṣīda*) zu verlassen, bei einem bewohnten Ort stehn zu bleiben und bei einem gemauerten Gebäude zu weinen, da die Alten bei dem verödeten Ort und den verwischten Spuren stehen blieben; oder auf einem Esel oder Maultier zu reiten und diese zu schildern, da die Alten auf dem männlichen oder weiblichen Kamel ritten; oder zu süßem, fließendem Wasser zu kommen, da die Alten zu verfaultem, trübem kamen; oder auf der Reise zu dem Gefeierten Länder zu durchwandern, wo Nar-

9. Cantarino, Arabic Poetics 24-25

zissen, Rosen und Myrthen wachsen, da die Alten durch Länder mit
Wüstenkräutern ... wanderten."¹⁰

10. Ibn Qutaiba, Ši'r 15. Übers. Nöldeke, Beiträge 20-21. Jacobi hat diese Teile
der *qasīda* ausführlich behandelt. s. Studien 3ff, vgl. Bencheikh, *Poétique*
arabe 115-118

4. Ta'lab (st. 291/903)

Abū l-'Abbās Ta'lab hat sich in seinem Werk "Die Grundlagen der Dichtung" (*Qawā'id aš-šī'r*) ebenfalls über Dichtung geäußert. Weil Ta'lab aber in erster Linie für seine grammatischen und sprachwissenschaftlichen Untersuchungen bekannt ist, hat man gelegentlich bezweifelt, daß dieses Werk von ihm stammt.¹¹ Dennoch kann es als Quelle für seine Zeit gelten und unter diesem Aspekt analysiert werden.

In den *Qawā'id aš-šī'r* teilt Ta'lab die Dichtung in folgende Aussageformen ein: "Befehl" (*amr*), "Verbot" (*nahy*), "Kunde" (*ḥabar*) und "Erkundigung" (*istiḥbar*). Aus ihnen werden folgende Arten abgeleitet: "Lob" (*madḥ*), "Spott" (*hiǧā'*), "Elegien" (*marāṭi'*), "Liebesgedicht" (*tašbīb*), "Entschuldigung" (*i'tidār*), "Vergleich" (*tašbīh*) und "Erzählung" (*iqtiṣās aḥbār*).¹²

Es fällt auf, daß der "Vergleich" (*tašbīh*) hier mit Gattungsbezeichnungen in eine Reihe gestellt ist. Nach Heinrichs ist dies darauf zurückzuführen, daß Ta'lab sich nicht für poetische Gattungen interessiert, sondern für die Thematik von einzelnen Belegversen, die auch einen Vergleich enthalten konnten.¹³

Man kann daraus ersehen, in welchem Maße seine Behandlung der Poesie von seinen sprachwissenschaftlichen Interessen bestimmt waren.

11. s. 'Abbās, Ta'rīḥ 83, vgl. Heinrichs, *Literary Theory* 30, sowie Trabulsi, *Critique* 81-83. Zu den Grundlagen der Dichtung s. Schoeler, *Die Einteilung der Dichtung* 10 12

12. Ta'lab, *Qawā'id* 25, 28. Die Übersetzung der Kategorien übernehme ich von Heinrichs, *Arabische Dichtung* 25

13. s. Heinrichs, *Arabische Dichtung* 26

5. an-Nāšī' (st. 293/905)

An-Nāšī' al-Akbar beschäftigte sich mit der Dichtung und ihren Teilen. In seiner Beschreibung kann man stilistische, grammatische, psychologische und ästhetische Aspekte unterscheiden. An-Nāšī's Vorstellung von Dichtung spiegelt das Interesse der Mu'taziliten für Rhetorik wieder, insofern er sagt, wie im folgenden Zitat, daß die Dichtung eine "Stütze" (*'isma*) für den "Flüchtenden" (*hārib*) ist, damit dieser seine Meinung verteidigen kann. Außerdem stellen wir fest, daß das Interesse der Mu'taziliten nicht auf "Rede" (*hiṭāba*) und Dialog begrenzt war, sondern auch der Dichtung galt. Er sagt:

"Die Dichtung ist die "Fessel der Rede" (*qaidu l-kalām*), der Geist der Literatur, die Mauer der Rhetorik, die Quelle der Eleganz, der Bereich des Herzens, das Gebiet der Beredsamkeit, das Mittel des Bedürftigen, die Vermittlung für den "Bittenden" (*tawaṣṣuḥ*), ... die Stütze des Flüchtenden ... die "Richtschnur der Deklination" (*ḥākīm al-i'rāb*), der "Beleg" (*šāhid*) für die Richtigkeit"¹⁴

An einer anderen Stelle des Werkes "Die Blüte der Bildung" (*Zahr al-ādāb*) von al-Ḥusrī hat an-Nāšī' die Gliederung der *qaṣīda* in "Lobgedicht" (*madīḥ*), "Spott" (*hiḡā'*), "Selbstpreis" (*fahr*) und "Liebesthema" (*nasīb*) erwähnt:

"Die Dichtung ist das, was am Anfang leicht ist, und dessen einzelne Teile abgegrenzt sind, dessen Lob stark ist, dessen Selbstpreis mächtig ist, dessen *nasīb* traurig macht, dessen *gazaḥ* anmutig ist ... dessen Schmähung schrecklich ist"¹⁵

Diese Aufteilung der Dichtung zeigt, daß er an der Reihenfolge der Teile der *Qasīde*, im Gegensatz zu Ibn Qutaiba, nicht interessiert war.¹⁶

14. Zitat aus Ḥusrī, *Zahr* 631 vgl. auch 'Abbās, *Ta'rīḥ* 63-66

15. Ders. 631

16. s. Ibn Qutaiba, *Šī'r* 14-15, vgl. Jacobi, *Studien* 3ff

6. Ibn Ṭabāṭabā (st. 322/933)

Ibn Ṭabāṭabā hat sich in seinem Werk "Die Norm der Poesie" (*'Iyār aš-šī'r*) mit der Definition der Poesie und der Struktur der *qasīda* beschäftigt und diese mit dem Aufbau der *risāla* verglichen. Außerdem hat er verschiedene andere Probleme, die die *qasīda* betreffen, erörtert.

a) Die Definition der Poesie

Die Unterscheidung zwischen Poesie und Prosa durch Metrik und Reim findet sich zuerst bei Ibn Ṭabāṭabā.

"Poesie - Allah mache dich selig - ist metrisch gebundene Rede, von der ungebundenen, welche die Leute im Gespräch gebrauchen, verschieden durch die Metrisierung, durch welche sie charakterisiert ist."¹⁷

(aš-šī'r -as'adaka allāhu- kalāmun manzūmun, bā'inun 'an al-manṭuri llaḏi yasta'milahu an-nāsu fī muḥātabātihim, bi-mā ḥuṣṣa bihi min an-nazmi)

b) Der Vergleich von *Qasīde* und *Risāla*

Ibn Ṭabāṭabā beschreibt, wie der Dichter ein Gedicht verfaßt: Der erste Schritt besteht darin, daß er den "Gedanken" (*ma'nā*), den er zum Ausdruck bringen will, in eine prosaische Form bringt. Dann versucht er, ihn mit einem Reim und passenden Ausdrücken zu versehen. Deshalb meint Ibn Ṭabāṭabā, daß die Abfassung einer *Qasīde* genauso wie die der *Risāla* vor sich geht.¹⁸

Weiterhin hat Ibn Ṭabāṭabā erklärt, daß die *qasīda*, wie die *risāla*, aus verschiedenen Abschnitten besteht. Zu dem Problem, von einem Teil der *qasīda* zum anderen überzugehen, ohne das zweite Thema vom ersten zu trennen, sagt Ibn Ṭabāṭabā:

17. Ibn Ṭabāṭabā, *'Iyār* 3. Übers. Rundgren, Arabische Literatur 99

18. vgl. Ibn Ṭabāṭabā, *'Iyār* 5, van Gelder, Beyond the line 55 und Zu'bī, Poesie und Prosa 25

"Die Dichtung hat Abschnitte, so wie die Briefe Abschnitte haben, und der Dichter braucht, um seine "Rede" (*kalām*) in ihren einzelnen Teilen flüssig miteinander zu verknüpfen, eine feine Verbindung. Dann geht er vom *nasīb* zu *madīḥ* und vom *madīḥ* zur Klage und von der Klage zur Entschuldigung und von Häuser- und Ruinenbeschreibung zur Wüsten- und Kamelbeschreibung über ..., aber ohne das zweite Motiv von dem ersten zu trennen, vielmehr sollen die Motive ohne Bruch ineinander übergehen." 19

In diesem Zusammenhang vergleicht Ibn Ṭabātabā den Aufbau der *qasīda* mit dem der *risāla*. Er sagt dazu:

"Die beste Dichtung ist diejenige, in der die einzelnen Teile des Gedichtes aufeinander abgestimmt sind, und sein Anfang in Harmonie mit seinem Schluß steht, gemäß der Art und Weise, wie sein Verfasser es angeordnet hat. Wenn ein Vers vor einem anderen kommt, erleidet es Schaden, ebenso wie die *rasā'il* und *ḥuṭab*, wenn ihre Kompositionselemente umgestellt werden." 20

Auf die Frage, was Ibn Ṭabātabā zu diesem Vergleich veranlaßt hat, gibt Van Gelder folgende Antwort:

"It is easy to understand why he employs this analogy. The art of letter-writing had been developed in the eighth and ninth centuries and had resulted in a number of directions on prose composition: the obligatory opening formulas, the transitional formula *ammā ba'dū*, and more general instructions". 21

Van Gelder bringt dann ein längeres Zitat von aš-Šaibānī, in dem dieser Regeln für den Aufbau der *Risāla* gibt, und fährt fort:

19. Ibn Ṭabātabā, 'Iyār 6-7

20. Ders. 126, zum Vergleich zwischen *Risāla* und *Ḥuṭba* s. Zu'bī, Poesie und Prosa 25ff

21. Beyond the line 57

"As many *kātib*s were poets and critics of poetry, it is not surprising that these ideas on the composition of prose texts should have gained admittance in poetic theory and criticism, as in the *Tyār* of Ibn Ṭabātabā, who, although no *kātib*, was the author of a work 'In praise of books' (*Fi taqrīz al-dafātir*)".²²

Van Gelder weist ferner darauf hin, daß Ibn Ṭabātabā in der Forderung nach Geschlossenheit und innerem Zusammenhang der *qasīda* über andere Autoren hinausgeht.

22. van Gelder, Beyond the line 58

7. Qudāma b. Ġa'far (st. 337/948)

In seinem Werk "Die Kritik der Poesie" (*Naqd aš-šī'r*) setzt sich Qudāma b. Ġa'far zum Ziel, Kriterien für die Bewertung von Dichtung zu entwickeln. Nach seiner Auffassung ist ihm darin niemand zuvorgekommen,²³ woraus man schließen kann, daß er das Werk seines Zeitgenossen Ibn Ṭabāṭabā nicht gekannt hat. In seiner Definition der Dichtung, die von späteren Autoren häufig zitiert wird, betont er die formalen Kriterien von Metrum und Reim:

"Die Dichtung ist eine metrische, gereimte Aussage, die etwas bedeutet".²⁴
(*aš-šī'ru qaulun mauzūnun, muqaffan yadullu 'alā ma'nan*)

Qudāma, dessen Werk einen klaren, logischen Aufbau hat, erläutert im folgenden die Elemente seiner poetischen Definition:

"Wir sagen: Metrisches, das sich von dem unterscheidet, was nicht metrisch ist, denn es gibt Rede, die metrisch ist und solche die nicht metrisch ist. Und wir sagen: Gereimt, das ist der Unterschied zwischen metrischer "Rede" (*kalām*) mit Reim und derjenigen ohne Reim und ohne Abschnitte..."²⁵

Im Zusammenhang mit der Frage nach griechischen Einflüssen bei Qudāma stellt Bonebakker in der Einleitung seiner Edition des *Naqd aš-šī'r* fest, daß die rhetorischen Figuren bei Qudāma nicht unter dem Einfluß der Schriften des Aristoteles stehen:

"Qudāma also considers as ornaments of the element 'meaning' the figures of the 'correct subdivision' (*ṣiḥḥat al-taqsīm*), the 'correct parallelism' (*ṣiḥḥat al-muqābalat*), the 'correct explanation' [of circumstances] (*ṣiḥḥat al-tafsīr*), the 'completeness' [in the description of circumstances] (*al-tatmīm*), the 'creating of a more vivid impression' (*al-mubālaga*), 'the 'antithesis' (*al-takāfu*), and the 'apostrophe' (*al-iltifāt*). These figures,

23. s. Qudāma, *Šī'r* 2, dazu ausführlich Cantarino, *Arabic Poetics* 27ff

24. Ders. 2. Übers. Heinrichs, *Arabische Dichtung* 99

25. Qudāma, *Šī'r* 2

he says, belong to all kinds of poetry, regardless of the poet's theme. The other figures discussed in this section are classified as ornaments of combinations of the elements 'word' with 'meaning'. Most of them do not correspond to anything known in Greek and Latin rhetorics, and their meaning can only be understood with the help of Qudāma's definitions and his examples".²⁶

Qudāma behandelt weiterhin das Problem von Wahrheit und Lüge in der Dichtung. Er sagt darüber:

"Niemand wird als Dichter bezeichnet, weil er die Wahrheit sagt, sondern man verlangt von ihm, daß er einen beliebigen Gedanken zu seiner Zeit angemessen ausdrückt."²⁷

In diesem Zitat fordert Qudāma die Wahrheit bei Dichtern und Dichtung. R. Jacobi bemerkt dazu:

"Der Formulierung ist zu entnehmen, daß nicht nur der Wahrheitsgehalt, sondern auch der Inhalt einer poetischen Aussage für die Bewertung gleichgültig ist. Qudāma führt diesen Gedanken an anderer Stelle näher aus: 'Welches Thema ein Dichter auch gestaltet, sei es erhaben oder gemein, obszön oder anständig, prunkvoll oder schlicht ... sein einziges Ziel muß es sein, sprachliche Vollkommenheit zu erreichen ... Auch ist es nicht als Fehler anzusehen und zu tadeln, wenn er sich in zwei Gedichten oder Worten widerspricht, indem er einen Gegenstand einmal preist, ein andermal tadelt, vorausgesetzt, daß Preis und Tadel vollendet zum Ausdruck gebracht sind. Vielmehr zeigt sich nach meiner Ansicht gerade darin die besondere Kunstfertigkeit des Dichters'.²⁸

Unter der "poetischen Lüge" versteht Qudāma, wie aus seinem Werk hervorgeht, vor allem die Hyperbel, die er als Stilmittel besonders schätzt. Er beruft sich dabei u.a. auf die griechischen Philosophen:

26. Bonebakker, Introduction 10-11. In: Qudāma, Šīr

27. Šīr 6. Übers. Jacobi, Dichtung und Lüge 88 89

28. Jacobi, Dichtung und Lüge 89. Vgl. Qudāma, Šīr 4

"...Die beste Dichtung ist die lügenreichste! und das ist auch die Ansicht der griechischen Philosophen über Poesie gemäß ihrer Auffassung von Sprache".²⁹

Nach Bonebakker ist jedoch nicht anzunehmen, daß der Ausdruck *ahsanu š-šī'ri akḡabuhu* unmittelbar auf ein griechisches Wort zurückgeht:

"We need not conclude from the context that the scholar quoted by Qudāma actually took the definition *ahsanu š-šī'ri akḡabuhu* from the Greek. We do not find, as far as I know, the same exaggerated appreciation of the hyperbole in Greek literary theory. It could well be, however, that the definition goes back to inspiration by Greek ideas or to a misinterpretation of a Greek text. For we do find, on the one hand, that the hyperbole is considered by the Greeks as an ornament of style, and on the other that the mendacity of the poets is often emphasized by Plato and others".³⁰

Im Zusammenhang mit dem Begriff der Poesie beschäftigt sich Qudāma auch mit dem Problem ihrer guten und schlechten Qualität. Er bemerkt, daß die Schönheit der Poesie von der Qualität der vier Elemente "Wort" (*lafz*), "Metrum" (*wazn*), "Bedeutung" (*ma'nā*), und "Reim" (*qāfiya*), in ihrer Kombination abhängt. So versucht er zu zeigen, daß die Qualität der Verse beeinträchtigt wird, wenn beispielsweise der Dichter Metrum und Reim richtig handhabt, während Gedanke und Ausdruck mangelhaft sind.³¹

29. Qudāma, *Šī'r* 26. Übers. Bürgel, Die beste Dichtung 36

30. Bonebakker, Introduction 36-37. In: Qudāma, *Šī'r*

31. vgl. Qudāma, *Šī'r* 3-4

8. Ibn Wahb (st. um 337/948)

Ibn Wahb al-kātib ist Autor des Buches "Der Beweis. Über die Arten der Beredsamkeit" (*al-Burhān fī wuğūh al-bayān*). Er ist ein Zeitgenosse von Qudāma b. Ġa'far. Sein Buch blieb so lange unbekannt, bis es von 'Alī Hasan 'Abdalqādir unter dem Titel *Naqd an-Naṭr* erwähnt wurde, der es in einer Handschrift der Chester Beatty Collection entdeckte.³² Eine zweite Handschrift aus der Escorial Bibliothek wurde 1938 von Ṭāha Ḥusain und 'Abdalḥamīd al-'Abbādī ediert und Qudāma b. Ġa'far zugeschrieben. Ṭāha Ḥusain bezweifelte jedoch die Autorschaft von Qudāma und vermutete, daß das Werk von einem schiitischen Autor stammen könnte.³³ Später stellte es sich heraus, daß dieses Buch tatsächlich ein Kapitel von *al-Burhān* ist.

Ibn Wahb behandelt in *al-Burhān* den Unterschied zwischen Poesie und Prosa. Er sagt:

"Wisse, daß jeder Satz des arabischen "Diskurses" (*kalām*) entweder gebunden oder ungebunden ist. Das Gebundene ist die Poesie und das Ungebundene ist die Prosa".³⁴

(*ʿilam anna sā'ira l-'ibārati fī lisāni l-'arabi imma an yakūna manzūman au manṭūran, wa-l-manzūmu huwa š-šīru, wa l-manṭūru huwa l-kalāmu*)

Daraus geht hervor, daß Ibn Wahb, ähnlich früheren Autoren wie Qudāma, die Poesie durch Metrik und Reim definiert und darin den wesentlichen formalen Unterschied zur Prosa sieht. Dennoch sind die Kriterien für guten oder schlechten Stil in seiner Darstellung für beide Gattungen gleich:

"Wir haben bereits die Bestimmungen, die die Poesie schön und gut, bzw. schlecht und niedrig machen, erwähnt. Und wir haben auch schon gesagt, daß die Poesie eine "abgefaßte Rede" (*kalām mu'allaf*) ist, denn was an ihr schön ist, ist auch so in der ungebundenen Rede, und was in ihr häßlich

32. 'Alī Ḥasan 'Abdalqādir, *Naqd an-Naṭr*. In: *Mağallat al-Mağma' al-'Ilmī al-'Arabī*, Vol. XXIV, I (1949)

33. vgl. Ṭāha Ḥusain, *Muqaddima* 19. In: Qudāma, *Naṭr*

34. Ibn Wahb, *Burhān* 127. Übers. Zu'bī, *Poesie und Prosa* 38

ist, ist auch so in der ungebundenen Rede. Alles, was wir dort von den Eigenschaften der Poesie erwähnt haben, wende es auf die Ansprachen (*ḥuṭab*) und die Briefe und Sendschreiben (*tarassul*) an, und was wir von ihren Mängeln gesagt haben, vermeide es hier (d.h. in der ungebundenen Rede)."³⁵

Es ist bemerkenswert, daß Ibn Wahb Poesie und Prosa als zwei literarische Gattungen gesehen hat, die formal als "gebundene" und "ungebundene" Rede unterschieden sind, während die Regeln der Stilkunde im übrigen für beide in gleicher Weise gültig sind.

35. Ibn Wahb, *Burhān* 151. Übers. Zu'bi, Poesie und Prosa 38-39

9. Die Poesie bei den arabischen Philosophen

a) al-Fārābī (st. 339/950)

Auch al-Fārābī hat sich neben seinen philosophischen Interessen mit Dichtung beschäftigt. Der Einfluß der griechischen Philosophie, insbesondere der "Poetik" des Aristoteles, ist in seiner Behandlung der Dichtung offensichtlich. Dies ist nicht erstaunlich, da er Schüler von Abū Bišr, dem Übersetzer der Poetik, war. Heinrichs weist auf die starke Abhängigkeit al-Fārābīs von den Alexandrinern, insbesondere in den logischen Schriften hin.³⁶ Al-Fārābī kam der Umgang mit seinem Lehrer und vielleicht auch die Möglichkeit, nach dessen Tode den Nachlaß zu sichten, zugute. Leider ist die Chronologie seiner Werke ungeklärt.³⁷

Über die Funktion der Poesie sagt al-Fārābī:

"Die poetische Rede wird aber verwandt, um einen Menschen anzuspornen zum Tun einer Sache, ihn dazu heftig zu drängen oder allmählich dazu zu verleiten. Dabei kann der auf diese Weise Beeinflusste entweder "Überlegung" (*rawīya*) besitzen oder keine Überlegung besitzen, die ihn leitet. In letzterem Falle begeht er die Tat, die man von ihm mit Hilfe der Vorspiegelung zu erwirken sucht, und die Vorspiegelung tritt für ihn an die Stelle der Vernunft."³⁸

Weiterhin hat al-Fārābī die Definition der "Rede" (*ḥitāba*) und ihre Funktion behandelt, um zwischen der Funktion der Poesie und der "Rede" (*ḥitāba*) zu unterscheiden. Die Poesie baut demnach auf "Vorstellungsevakation" (*taḥyīl*) auf, während die Rede die "Überredung" (*iqnā'*) zum Ziel hat, d.h. der "Redner" (*ḥatīb*) sollte mit seinen Aussagen die Hörer beeinflussen, und sie mit seinen Argumenten überzeugen. Er sagt dazu:

36. s. Heinrichs, Arabische Dichtung 128; derselbe, Phantasia und Dichtung 259ff

37. Ders. 128

38. Fārābī, Ihsā' 68. Übers. Bürgel, Die beste Dichtung 40

"Die "Aussagen der Rede" (aqāwīl ḥuṭabīya) haben zum Ziel, daß mit ihrer Hilfe ein Mensch von einer beliebigen Ansicht überzeugt und sein Gemüt beruhigt werden kann über das ihm gesagte und daß er dieses, mal stärker oder schwächer, für wahr hält." 39

B) Ibn Sīnā (st. 428/1036)

Ibn Sīnā (Avicenna) hat sich in seinem Werk "Poetik" (*Ši'r*) mit der Definition der Poesie beschäftigt. Er hat die Poetik des Aristoteles besser als die früheren arabischen Philosophen verstanden, vielleicht weil er syrisch oder griechisch beherrschte.⁴⁰ Auf jeden Fall hat Ibn Sīnā ein besseres Verständnis für die Poesie entwickelt als seine Vorgänger.

Ibn Sīnā beginnt sein Werk mit folgender Definition der Dichtung:

"Die Dichtung ist ein Sprachgebilde, das Vorstellungsbilder hervorruft und aus metrischen, gleichlangen und bei den Arabern gereimten Äußerungen zusammengesetzt ist".⁴¹

In diesem Zitat schränkt er die allgemeine Definition der Poesie ein, in dem er hervorhebt, daß für die arabische Poesie im Gegensatz zur Dichtung anderer Völker, der Reim obligatorisch ist. Das bedeutet, daß Ibn Sīnā aufgrund des Studiums der aristotelischen Poetik auf einen Poesiebegriff ohne Reim gestoßen sein muß, denn sonst hätte er die Definition der Dichtung nicht mit diesem Zusatz formuliert.

Außerdem behandelt Ibn Sīnā in seinem Werk die Begriffe "Nachahmung" (*muhākāt*), "Vorstellungsevokation" (*tahyīl*) und "Erregung von Erstaunen" (*ta'ǧīb*). Er sagt:

"Poesie wird manchmal ausschließlich verfaßt, um "Erstaunen zu erregen" (*ta'ǧīb*), manchmal zu "staatsbürgerlichen Zwecken" (*agrād madanīya*), wie in der griechischen Dichtung. Die staatsbürgerlichen Zwecke gehören einer der drei Gattungen (der Rede in der antiken Rhetorik) an. Rhetorik und Poesie sind daran beteiligt, aber die Rhetorik verwendet nur die "wahre Aussage", die Poesie dagegen Vorstellungsevokation. Die (in der Rhetorik üblichen) bloße Meinung ... seienden Wahrheitsaussagen (*at taṣdīqāt*

40. s. Heinrichs, Arabische Dichtung 156, sowie Cantarino, Arabic Poetics 131ff

41. Ibn Sīnā, *Ši'r* 161. Übers. Heinrichs, Arabische Dichtung 156

al-maznūna) sind begrenzt und endlich; man kann sie in Gattungen und Kategorien einteilen. Die Vorstellungsevokationen und Nachahmungen sind dagegen unzählbar und grenzenlos.“⁴²

Das genaue Verhältnis von *muhākāt*, *tahyīl* und *ta'ġīb* bleibt bei Ibn Sīnā noch unklar. Heinrichs sagt dazu:

“Wenn, wie wir gesehen haben, die ‘Nachahmung eines Dinges durch ein anderes’ der ‘Beschreibung des Dinges so, wie es ist’ gegenübergestellt wird, dann das erste als *Tahyīl*, das zweite als *Tasdiq* bezeichnet wird, so scheinen *Muhākāt* und *Tahyīl* engstens zusammenzugehören. Aber kurz darauf wird *Muhākāt* zwar der ‘wahren Aussage’ gegenübergestellt, wie wir es erwarten, aber dann von der ungewöhnlich ausgedrückten, wahren Aussage implizit gesagt, daß sie den *Tahyīl*-Effekt hervorbringt. Da ‘Nachahmung’ ganz offenkundig als indirekte, bildliche Ausdrucksweise verstanden wird, will Avicenna so vielleicht vermeiden, daß der *Tahyīl*, der ja das konstitutive Element der Dichtung ist, allzu ausschließlich mit der *Muhākāt* identifiziert wird; denn nicht alles in der Dichtung ist bildlicher Ausdruck.“⁴³

Zur Unterscheidung der Begriffe *tahyīl*, *ta'ġīb* und *muhākāt* bemerkt Heinrichs weiter, der *tahyīl* werde

“im Gegensatz zum *Tasdiq* durch die Aussage selbst (ihre Art, ihre Gestalt), nicht durch den Gegenstand der Aussage bewirkt. Also kann man feststellen, daß zwar jede “Nachahmung” (*muhākāt*) eine Vorstellungsevokation (*tahyīl*) bewirkt, aber nicht jeder *Tahyīl* durch *Muhākāt* bewirkt wird. Die “Erregung von Erstaunen” (*ta'ġīb*) seinerseits wird zunächst mit der *Muhākāt* verknüpft, dann aber wird “Staunen” (*ta'aġġub*) allgemein als Wirkung der “Vorstellung” (*tahayyul*) angeführt...“.⁴⁴

42. Ibn Sīnā, *Šif'r* 162-163. Ich übernehme die Übersetzung mit Ausnahme des Terminus Unterhaltung für *ta'ġīb* von Bürgel, Die beste Dichtung 45-46

43. Heinrichs, Arabische Dichtung 159

44. Ders. 159

10. al-Āmidī (st. 370/980)

al-Āmidī beschreibt in seinem Werk "Der Vergleich zwischen der Dichtung von Abū Tammām und al-Buḥturī" (*al-Muwāzana baina šī'r Abī Tammām wa-l-Buḥturī*) die Poesie wie folgt:

"Für diejenigen, die etwas von Dichtung verstehen, gehören zu ihr: Schönheit der Einleitung, leichte Verständlichkeit, gute Wortwahl, treffender Ausdruck, Übereinstimmung von Gehalt und sprachlicher Form, angemessener Gebrauch von Metapher und Vergleichen, ohne Störung des Sinns. Ohne diese Eigenschaften hat die (poetische) "Rede" (*kalām*) weder Schönheit noch Eleganz, und dies ist die Art von al-Buḥturī".⁴⁵

Über seine Beschreibung der Poesie gelangt al-Āmidī zu den stilistischen Mitteln, die der poetischen "Rede" (*kalām*) Schönheit des Ausdrucks verleihen. Seine Einstellung zum wichtigsten Element der poetischen Sprache, den rhetorischen Figuren, läßt sich an seiner Beschreibung der guten poetischen Mittel erkennen. Klare und einfache Sprache liegt nach seiner Auffassung der Dichtung von al-Buḥturī zugrunde. Im Gegensatz dazu steht die Dichtung des Abū Tammām, der zur Anwendung komplizierter Metaphorik und zur Häufung von Stilfiguren in seinen Versen neigt.⁴⁶

45. Āmidī, *Muwāzana* 400

46. vgl. Ders. 401 s. 'Abbās, *Ta'rīḥ* 154, sowie 'Ajamī, *The Neckveins of Winter* 24-31

11. al-Qāḍī al-Ġurġānī (st. 392/1001)

al-Qāḍī al-Ġurġānī betrachtet in seinem Werk "Die Vermittlung zwischen al-Mutanabbī und seinen Gegnern" (*al-Wasāta baina l-Mutanabbī wa-ḥusūmih*) die Voraussetzungen, die der Dichter benötigt, um gute Dichtung zu schaffen. Er nennt Begabung, Übung und Vertrautheit mit der "poetischen Tradition" (*riwāya*). Er sagt:

"... die Dichtung ist eine der Wissenschaften der Araber, an der (1) die Naturbegabung, (2) die *riwāya* und (3) der Scharfsinn teilhaben. Ferner ist (4) die "Übung" (*durba*) einer ihrer Bestandteile und eine Kraft, die zugunsten jeder einzelnen ihrer (genannten) Voraussetzungen wirkt."⁴⁷

Al-Ġurġānī behandelt auch die Beziehung zwischen Poesie und Hörer. Er sagt:

"Die Dichtung wirkt nicht anziehend auf das Gemüt durch Theorie und Argumentation und ist nicht angenehm für die Herzen durch Disput und Analogieschluß. Vielmehr sind es Schönheit und Anmut, die ihr die Herzen geneigt machen, und es sind Eleganz und Süße, die sie ihnen nahe bringt. Es gibt manches Befriedigende, Richtige, das weder süß noch anziehend ist, und manches Gute, Verlässliche, das weder fein noch elegant ist."⁴⁸

Aus den zitierten Abschnitten ergeben sich die folgenden Ansichten von al-Ġurġānī:

- 1) Die Schönheit der Dichtung ist nach ihrer Wirkung auf die Hörer zu beurteilen.
- 2) Um diese Wirkung zu erzielen, braucht der Dichter folgende Voraussetzung: Begabung, Übung, Vertrautheit mit der poetischen Überlieferung und Scharfsinn.
- 3) Das "Richtige" (*muhkam*) ist nicht entscheidend für die Qualität der Poesie, sondern ihre Anziehungskraft durch sprachliche Schönheit.

47. Wasāta 15. Übers. Schoeler, Grundprobleme 39, vgl. die englische Übersetzung bei 'Ajamī, The Neckveins of Winter 32. s. 'Abbās, Ta'rīḥ 328-330

48. Ders. 100

12. Abū Hilāl al-'Askarī (st. 395/1005)

Abū Hilāl ist zugleich Philologe und Rhetoriker. Er beruft sich in seinem "Buch der beiden Künste: Die Briefkunst und die Dichtkunst" (*K. as-Šinā'atāin: al-kitāba wa-š-šī'r*) auf verschiedene frühere Werke, wie die *Šahīfa* des Bišr b. al-Mu'tamir.⁴⁹ Er behandelt auch das Problem des "Plagiats" (*sariqa*), das bei Ibn Ṭabātabā schon erwähnt wurde.⁵⁰ Das *Kitāb as-šinā'atāin* ist im Ganzen als Lehrbuch zu betrachten, in dem wir kaum persönliche Ansichten des Autors über Literaturkritik finden.

Ebenso läßt sich in den verschiedenen Kapiteln keine klar umrissene Theorie des Autors finden, da es in seinem Buch zahlreiche Widersprüche beim Vergleich von Poesie und Prosa gibt.

Das erste Kapitel behandelt die Rhetorik, die eine Grundlage des Werkes ist. Im zweiten Kapitel erklärt al-'Askarī, daß keine Unterscheidung zwischen Poesie und Prosa im Hinblick auf Aufbau, Sprache und Stil möglich ist. Er sagt:

"Dann findest du die gebundene Rede wie die Ungebundene"
(*fa-tağida al-manzūma miṭla l-mantūr*).⁵¹

Das nächste Kapitel beruht auf der *Šahīfa* des Bišr b. al-Mu'tamir und im vierten Kapitel beschreibt er "die Arten der Rede" (*ağnās al-kalām*): "Dichtung" (*šī'r*), "Redekunst" (*ḥitāba*) und "Briefe" (*rasā'il*).⁵² Dieser Punkt wird später im Zusammenhang mit dem Begriff der Prosa behandelt.

Im letzten Teil seines Buches hat sich al-'Askarī mit den stilistischen Mitteln beschäftigt. Diese stilistischen Abschnitte sind die Grundlage seiner Behandlung von Poesie und Prosa, aber er benutzt Poesie und Prosa lediglich als Beispiele für die Rhetorik.

49. vgl. 'Askarī, *Šinā'atāin* 151ff.

50. vgl. Ders. 217-218, sowie Ibn Ṭabātabā, 'Iyār 77

51. 'Askarī, *Šinā'atāin* 69

52. Ders. 179

13. at-Tauhīdī (st. 402/1011)

At-Tauhīdī hat einige berühmte Werke verfaßt, in denen die Rhetorik (*balāġa*) und die Prosa besonders ausführlich behandelt werden, zum Beispiel "Die freilebenden [Kamele] und die Leittiere" (*al-Hawāmīl wa-š-šawāmīl*), "Die literarischen Dialoge" (*al-Muqābasāt*), "Genuß und vertraulicher Umgang" (*al-Imtā' wa l mu'ānasa*) und "Einblicke und Schätze" (*al-Baṣā'ir wa-d-dahā'ir*). At-Tauhīdī interessierte sich für Prosa als literarische Gattung ebenso wie für Poesie. Er trennte die "Rede" (*kalām*) in zwei Gattungen. In *al-Hawāmīl* fragt at-Tauhīdī Miskawaih (st. 421/1030) nach Poesie und Prosa. Miskawaihs Antwort lautet.

"Poesie und Prosa sind zwei Arten der "Rede" (*kalām*). Die Rede ist ihr Genus. Die Einteilung der Rede findet folgendermaßen statt: Die Rede teilt sich in Gebundene und Ungebundene. Ferner teilt sich die Ungebundene in gereimte und nicht gereimte Prosa ..."

Miskawaih sagt weiter:

"Der Sprechende und der Fliegende gehören zu dem Lebendigen, das das Genus der beiden ist. Der Sprechende aber unterscheidet sich vom Fliegenden durch das Sprechen. So gehören die Poesie und die Prosa, beide zur "Rede" (*kalām*), die das Genus der beiden ist".⁵³

Poesie und Prosa sind demnach nur durch ein einziges Merkmal unterschieden, das Metrum. Er sagt dazu.

"Die Poesie wird besser als die Prosa durch das Metrum" (*ṣāra aš-šīru afdala mina n-naṭri min ġihat al-wazn*).⁵⁴

Die früheren Gelehrten wie Ibn Ṭabāṭabā in *ʿIyār aš-Šīr* und Qudāma in *Naqd aš-Šīr* hatten sich mehr mit der Poesie als mit der Prosa beschäftigt. Sie haben ebenso wie Ibn Qutaiba im *Kitāb aš-Šīr wa-šūʿarāʾ* eine poetische Theorie

⁵³ Tauhīdī, *Hawāmīl* 309. Übers. Zuʿbī, Poesie und Prosa 48

⁵⁴ Ders. 309 vgl. Kreamer, *Philosophy* 156-157

formuliert, während der Begriff der Prosa unbestimmt blieb. At-Tauhīdī beschäftigt sich in seinen Werken dagegen mehr mit der Prosa, vielleicht um diese literarische Gattung dadurch aufzuwerten. Außerdem näherte sich die Prosa in seiner Zeit sowohl im Sprachgebrauch als auch im Rhythmus der Poesie an, wovon die literarischen Briefe von Ibn al-'Amīd (st. 359/969) und von aṣ-Ṣāhib b. 'Abbād (st. 385/995), einem Zeitgenossen at-Tauhīdīs, zeugen.⁵⁵ Diese Tatsache hat offensichtlich die Theorie beeinflußt, wie das folgende Zitat von at-Tauhīdī belegt:

"Zusammenfassend: Die beste Rede ist diejenige, deren Ausdrücke schön sind, deren Inhalt gut ist, deren Glanz strahlt und deren Gestalt sich zwischen Poesie, die wie Prosa ist, und Prosa, die wie Poesie ist, bewegt."⁵⁶

55. vgl. Tauhīdī, *Ahlāq* 9, 353ff, sowie Mubārak, *Naṭr* II 245 ff

56. Tauhīdī, *Imtā'* II 145. Zusammenfassung von Zu'bī, *Poesie und Prosa* 46

14. Ibn Rašīq (st. 456/1063)

Das Werk von Ibn Rašīq "Die Stütze. Über die Vorzüge der Poesie" (*al-'Umda fī mahāsin aš-šī'r [wa-ādābih wa-naqdih]*) unterscheidet sich insofern kaum von dem Werk al-'Askarīs, als die beiden Autoren vor allem die Ansichten anderer Literaten zitieren. Dennoch gibt es einige Unterschiede in ihren Aussagen. Ein solcher Unterschied ist der Begriff der Intention, den Ibn Rašīq in seiner Definition der Dichtung verwendet:

"Die Dichtung besteht neben der Intention (Dichtung zu verfassen) aus vier Dingen: Wort, Metrum, Bedeutung und Reim. Dies ist die Definition der Dichtung. Denn es gibt sprachliche Formen mit Metrum und Reim, die dennoch nicht als Dichtung anzusehen sind, weil die Intention fehlt".⁵⁷

Als Beispiel erwähnt Ibn Rašīq Reimprosa im Koran und Ḥadīṭ.

Ibn Rašīq behandelt auch die "natürliche" (*maṭbū'*) Dichtung und die "künstliche" (*mutakallaf*) Dichtung. Dieses Problem ist nicht zum ersten Mal bei Ibn Rašīq behandelt worden, sondern er stützt sich auf das *Kitāb aš-šī'r wa-š-šū'arā'* von Ibn Qutaiba.⁵⁸ Weiterhin hat Ibn Rašīq die "Pfeiler" der Dichtung: *ṭab'*, *riwāya*, *'ilm*, *durba* aus al-Wasāṭa von al-Ġurġanī übernommen.⁵⁹

Ibn Rašīq gliedert die "Rede" (*kalām*) in zwei Arten. Jede Art wird mit bestimmten Qualitätsbegriffen beurteilt. Er sagt:

"Die "Rede" (*kalām*) der Araber besteht aus zwei Arten: Gebundene und Ungebundene; jede von ihnen hat drei Klassifizierungen: gut, mittelmäßig und schlecht. Wenn die beiden Arten in Bewertung und Qualität gleich sind und keiner gegenüber der anderen der Vorzug gegeben wird, dann ist die Entscheidung für die Dichtung klar."⁶⁰

57. Ibn Rašīq, 'Umda I 119 vgl. die englische Übersetzung bei Cantarino, Arabic Poetics 149, s. Bencheikh, Poétique arabe 167-168

58. Ders. I 129. vgl. Qudāma, Šī'r 2

59. Ders. I 121, sowie Ġurġānī, Wasāṭa 15

60. 'Umda I 19. vgl. Qudāma, Šī'r 3-4

Offensichtlich hatte zur Zeit von Ibn Rašiq die Dichtung noch klaren Vorrang gegenüber der Prosa. Später sollte sich das ändern.

15. Ibn Sinān (st. 466/1073)

Das Werk "Das Geheimnis der korrekten Sprache" (*Sirr al-faṣāḥa*) von Ibn Sinān al-Ḥafāḡī ist ein philologisches und rhetorisches Werk. Ibn Sinān wurde von Qudāma b. Ġa'far und den frühen arabischen Kritikern beeinflusst. Er spricht in einem Kapitel seines Werkes über die Unterscheidung von Poesie und Prosa und verwendet die Definition von Qudāma:

"Die Poesie ist definiert als eine metrische gereimte Aussage, die etwas bedeutet ...⁶¹ Die Poesie unterscheidet sich generell von der Prosa durch die Verwendung eines Metrums."⁶²

Für Ibn Sinān ist das Metrum eine formale Eigenschaft, die der Poesie Schönheit verleiht:

"Die Metrik ist der Schmuck der Poesie, durch sie gewinnt die "Rede" (*kalām*) einen Glanz, den die Prosa entbehrt."⁶³

Ibn Sināns Meinung ist, daß die Poesie zwar viel verwendet wird, daß aber die Prosa nützlicher für das Leben sei. Er sagt:

"Die Poesie ist eine vorzügliche, aber entbehrliche Form, die durch keine Notwendigkeit bedingt ist".⁶⁴

Von Grunebaum schreibt über al-Ḥafāḡī, daß er die Vorzüge von Poesie und Prosa gegeneinander abwäge und als eines seiner Argumente zugunsten der Prosa den Umstand bringe, das Bedürfnis nach Prosa und die "Kunst des Schreibers" (*kitāba*) liege auf der Hand, während man ohne Poesie durchaus auskommen könne.⁶⁵

61. *Sirr* 278, vgl. Qudāma, *Ši'r* 2

62. *Ders.* 279, vgl. *Ders.* 2. Dazu ausführlich Cantarino, *Arabic Poetics* 154ff

63. *Ders.* 279

64. *Ders.* 280

65. vgl. *Ders.* 280, sowie Grunebaum, *Islam im Mittelalter* 296

16. 'Abdalqāhir al-Ġurġānī (st. 471/1078)

Al Ġurġānī entwickelt seine Idee über Poesie in den beiden Werken "Die Beweisgründe für die Unnachahmlichkeit des Korans" (*Dalā'il al-i'ğāz*) und "Die Geheimnisse der Wortkunst" (*Asrār al-balāġa*). Im ersten Werk beschäftigt er sich mit dem Wundercharakter des Korans, das zweite Werk analysiert die Begriffe Metapher, Vergleich und Gleichnis. Darüber hinaus versucht al Ġurġānī in diesem Werk eine psychologische Begründung ästhetischer Werturteile über Poesie zu geben.⁶⁶

Im Verlauf seiner Analysen setzt sich al-Ġurġānī mit dem Problem von Lüge und Wahrheit in der Form des *Tahyīl* (phantastische Vorspiegelung) auseinander.

"Der *Tahyīl* ... ist die phantastische Umdeutung der Wirklichkeit, des zu beschreibenden Sachverhalts; sein wichtigstes Verfahren ist die phantastische Ätiologie, häufig verbunden mit der Beseelung der Gegenstände".⁶⁷

Als Beispiel zitiert al-Ġurġānī den Vers von Ibrāhīm b. al-'Abbās aṣ Ṣūlī (st. 243/857):

"Der wind mißgönnt dich mir - ich hatte ihn nicht für feindlich gesinnt gehalten; als ich ein küßlein geben wollte, wehte er (dir) den umhang aufs gesicht zurück".⁶⁸

Im Zusammenhang mit der These "Die beste Dichtung ist die lügenreichste" wird bei al-Ġurġānī nicht nur sein Begriff von der poetischen Lüge erkennbar, sondern auch seine Einstellung zur Dichtung in ihrer ganzen Gegensätzlichkeit zu den Auffassungen von Qudāma, der Lüge mit "Hyperbel" (*gulūw*) gleichsetzt.

66. H. Ritter, Einführung 1. In: Ġurġānī, *Asrār*. Übers. Ritter. Die Übersetzung aller Zitate ist von Ritter übernommen

67. Heinrichs, Arabische Dichtung 62

68. Ġurġānī, *Asrār* 257. Übers. Ritter 301

Später entwickelt sich bei al-Ğurğānī der Begriff der "Vorstellungsevokation" (*tahyīl*).⁶⁹ Al-Ğurğānī macht in dem Werk "Die Geheimnisse der Wortkunst" (*Asrār al-balāġa*) keine deutliche Unterscheidung zwischen "Lüge" (*kađīb*) und *tahyīl*. In Kapitel 16/9 grenzt er die Begriffe *tahyīl* und "Metapher" (*isti'āra*) gegeneinander ab. Die *isti'āra* sei nicht dem *tahyīl* zuzuordnen, da sie ja keine Realität vortäusche, sondern eine Ähnlichkeit aufzeigen solle.⁷⁰ 'Abdalqāhir al-Ğurğānī behandelt den Begriff *tahyīl* auch im Zusammenhang mit den Motiven oder "dichterischen Gedanken" (*ma'ānī*):

"Diese zerfallen zunächst in zwei gruppen, nämlich solche, die sich an den verstand wenden (*'aqlī*) und solche, die sich an die fantasie wenden (*tahyīlī*)." ⁷¹

Über die zweite Gruppe sagt er:

"Was nun die andere Gruppe anbelangt, die sich an die fantasie wendet (*al-qism at-tahīlī*), so ist es die, bei der man nicht sagen kann, daß sie wirkliche wahrheiten aussprache, und daß ihre positiven und negativen behauptungen den tatsachen entsprächen Ein beispiel dafür ist der vers des Abū Tammām: 'Finde es nicht befremdlich, daß der edle des reichthums bar ist; der wasserstrom ist ein feind der hohen orte.'" ⁷²

Der Begriff *tahyīl* steht bei al-Ğurğānī außerdem in Verbindung mit der "Erfindung" poetischer Bilder (*ih̄tirā', ḥalq*). Über ihr Verhältnis zum *tahyīl* sagt er:

69. vgl. Qudāma, *Ši'r* 26ff, Ğurğānī, *Asrār* 249ff. Übers. Ritter 292ff, Jacobi, *Dichtung und Lüge* 95ff und Heinrichs, *Arabische Dichtung* 58ff

70. vgl. *Asrār* 253. Übers. Ritter 295-296, sowie Heinrichs, *Arabische Dichtung* 63

71. Ğurğānī, *Asrār* 241. Übers. Ritter 283. Zum Begriff *Tahyīl* vgl. ausführlich Abū Deeb, *Al-Jurjānī's Theory* 161

72. Ders. 245. Ders. 287. Zum Begriff *Tahyīl* vgl. ausführlich 'Ajamī, *The Neckveins of Winter* 60

"Um aber zusammenzufassen, was ich hier unter "fantastischer vor-
spiegelung" (*tahyīl*) verstehe: Sie besteht darin, daß der dichter etwas als
vorhanden hinstellt, was überhaupt nicht vorhanden ist, und eine behauptung
aufstellt, die sich schlechterdings nicht erweisen läßt, und etwas sagt,
womit er sich selber täuscht, und sich selber vormacht, daß er etwas
sähe, was er gar nicht sieht."73

Weiter sagt er an anderer Stelle dazu:

"... Hier findet der dichter den weg, neues zu schaffen und zu dem alten
neues hinzuzufügen, neue formen zu schaffen und zu dem alten neues
hinzuzufügen, neue formen zu ersinnen oder alte wiederzuverwenden; hier
findet er einen tummelplatz, so weit, wie er sich nur wünscht; unaufhör-
lich strömen ihm die motive zu..."74

Abschließend können wir sagen, daß sich al-Ğurġānī in seinem Werk *Asrār
al-balāġa* weniger mit der äußeren Form der Dichtung beschäftigt, als mit ihren
"Sinninhalten" (*ma'ānī*). Ihre Entstehung hat er stärker als andere Autoren mit
der menschlichen Phantasie in Verbindung gebracht.

73. Ğurġānī, *Asrār* 253. Übers. Ritter 295-296

74. Ders. 250-251. Ders. 293, s. 'Abbās, *Ta'rīḥ* 436-437

B. Der Begriff der Prosa

Natr (Prosa) ist das arabische Wort, das die ungebundene Rede bezeichnet.⁷⁵ Daneben gibt es in ähnlicher Bedeutung zwei weitere Wörter: *Kitāba* (Schreiben) und *kalām* (Diskurs). *Kalām* hat zwei Bedeutungen; neben Prosa kann damit auch allgemein "Rede", d.h. Poesie und Prosa, gemeint sein. Ibn Ṭabāṭabā sagt dazu:

"Die Poesie ist zwar von der Prosa verschieden, aber beide Gattungen gehören unter den Begriff der "Rede" (*kalām*) ... Poesie ... ist metrische gebundene Rede, von der ungebundenen, welche die Leute im Gespräch gebrauchen, verschieden durch Metrisierung, durch welche sie charakterisiert ist."⁷⁶

Die Poesie wurde bei den Arabern durch Metrum und Reim definiert. Die Prosa dagegen ist frei von diesen formalen Eigenschaften. Zu ihrer Charakterisierung wird nur genannt, daß sie ungebundene Rede ist. Insofern beschränkt sich dieses Kapitel auf nur wenige zusätzliche Bemerkungen zur Prosaliteratur. Das Interesse galt u.a. den verschiedenen Arten von Prosa. Von Abū Hilāl al-'Askarī wurde sie in zwei Kategorien gegliedert: In "Briefe" (*rasā'il*) und "Rede" (*ḥiṭāba*).⁷⁷ An anderer Stelle hat al-'Askarī Prosa und Poesie unter dem Begriff "gebundene Rede" zusammengefaßt:

"Die Arten der gebundenen Rede (*aḡnās al-kalām al-manzūm*) sind: "Briefe" (*rasā'il*), "Rede" (*ḥiṭāba*) und "Dichtung" (*ṣi'r*). Alle drei bedürfen der schönen Abfassung und der guten Zusammenfügung".⁷⁸

Al-'Askarī macht demzufolge keinen Unterschied zwischen Poesie und Prosa im Hinblick auf Stil, Aufbau und Sprache. Dies hängt vielleicht damit zusammen, daß die Prosa seiner Zeit, d.h. im 10. Jahrhundert, sich in Sprache und Rhythmus an die Poesie angenähert hat.⁷⁹

75. Zum europäischen Prosabegriff s. Einleitung

76. Ibn Ṭabāṭabā, 'Iyār 3. Übers. Rundgren, Arabische Literatur 99

77. 'Askarī, *Ṣinā'at* 179

78. Ders. 179

79. s. 'Abbās, *Ta'rīḥ* 241, sowie Mubārak, *Natr* I 129-130

Ibn Wahb al-Kātib verstand unter Prosa: "Rede" (*ḥitāba*), "Briefe" (*tarassul*), "Disputation" (*ḡadal*) und "Gespräch" (*ḥadīṭ*).⁸⁰ Sein Werk "Der Beweis. Über die Arten der Berdesamkeit" (*Kitāb al-burhān fī wuḡūh al-bayān*) zeigt den Einfluß von *al-Bayān wa-t-tabyīn* des Ḡāhiz.⁸¹

Ibn Wahb beschäftigte sich u.a. mit den Arten der "Rede" (*kalām*), die von Theologen und Rechtsgelehrten benutzt wurden. Darüber hinaus studierte er die aristotelischen Werke: "Disputation" (*ḡadal*), "Logik" (*mantiq*), "Rhetorik" (*ḥitāba*) und "Poetik" (*aš-ši'r*).⁸²

Tauhīdī nimmt folgende Unterteilung vor:

"Abū Sulaimān sagte: Die Gattungen der "Rhetorik" (*balāḡa*) sind: Die Rhetorik der Poesie, der "Rede" (*ḥitāba*), der "Prosa" (*naṭr*) und des "Sprichwortes" (*maṭal*)..."⁸³

Auffallend ist bei Tauḥīdīs Einteilung, daß er Rede, Sprichwörter und Prosa als getrennte Gattungen behandelt und weiterhin, daß die Briefe (*rasā'il*) darin keine Erwähnung finden, obwohl er ein ganzes Werk dieser Literatur gewidmet hat: "Die guten Sitten der zwei Minister: aš-Šāhib b. 'Abbād und Ibn al-'Amīd" (*Aḥlāq al-wazīrain: aš-Šāhib ibn 'Abbād wa-ibn al-'Amīd*).⁸⁴ Es wäre daher denkbar, daß er mit *naṭr* die Briefe meint.

"Rede" (*ḥitāba*) und "Kanzleibriefe" (*rasā'il*) spielten eine große Rolle in der arabischen Gesellschaft. Die Rede (*ḥitāba*) übte zum Beispiel durch die Freitagspredigt, als "Hochzeitsrede" (*ḥuṭbat az-zawāḡ*) und "Herrscherrede" (*ḥuṭbat al-wālī*), wie die Rede von al-Ḥaḡḡāḡ und Ziyād b. Abīh, besonders in den Anfängen des Islam und in den politischen und religiösen Kämpfen der Umayyadenzeit eine wichtige Funktion aus. (S. 52-57, 138-140)⁸⁵

80. Burhān 150

81. vgl. Burhān 49, 150-171 und Bayān I 14, 52, 116, 120-121, 133

82. vgl. Burhān 126, 134, 147, 162, 213, 345. Diese Werke von Aristoteles wurden vom 3./9. bis Ende des 5./11. Jahrhunderts ins Arabische übersetzt. Siehe dazu die Einleitung von Badawī in: Fann aš-ši'r und Ḥitāba von Aristoteles.

83. Tauḥīdī, Imtā' II 140-141

84. vgl. dazu Tauḥīdī, Aḥlāq 438ff, sowie Mubārak, Naṭr II 245ff, 307 308

85. s. Ḡāhiz, Bayān I 408, II 122 125, 129 130, 138, Latham, The Beginnings of Arabic Prose 154 und Nuṣṣ, Ḥitāba 53ff

Unter dem Begriff *risāla* verstanden die Araber zunächst die Kanzleibriefe. Infolge des Ausbaus der Verwaltung unter den Umayyāden und Abbāsiden entwickelte sich der Beruf des "Sekretärs" (*kātib*). Es gab einen *kātib* des "Postwesens" (*barīd*), der "Polizei" (*šurṭa*), der "Armee" (*al-ğaiš*) und des "Finanzenwesens" (*amwāl*).⁸⁶ Dazu schreibt Latham in "The Cambridge history of Arabic Literature":

"The era inaugurated by Hishām, the Umayyad caliph (reigned 105-25/724-43), was in the highest degree favourable to the position of the secretarial class. The State of the empire called for the adoption of policies aimed at centralization and increased administrative efficiency. To this task Hishām - the ruler destined to complete the Arabization of the *diwāns* initiated by his father - addressed himself with such vigour that he laid the very foundations on which the structure of the 'Abbasid administrative edifice was to rise."⁸⁷

Der Beruf des Sekretärs bot vielen jungen, gebildeten Leuten die Möglichkeit, zu Reichtum und Ansehen zu gelangen. Da das materielle Interesse oft im Vordergrund stand und das literarische Niveau darunter zu leiden drohte, sahen sich die Kritiker veranlaßt, Richtlinien für die Qualifikation des Sekretärs zu formulieren, um so dieser Tendenz entgegenzuwirken.⁸⁸ Das erklärt die Entstehung zahlreicher Werke und Abhandlungen über die Bildung des Sekretärs wie z.B. *Adab al-kātib* von Ibn Qutaiba, *Adab al-kuttāb* von Abu Bakr aṣ-Ṣūlī, *Kitāb al-kuttāb* von Ibn Durastawaih und über die Kunst des Schreibens wie z.B. *Risāla ilā l-kuttāb* von 'Abdalḥamīd al-kātib, *ar-Risāla al-'adra* von Ibrāhīm b. al-Mudabbir, *Kitāb Mawadd al-bayān* von 'Alī b. Ḥalaf al-Kātib und *Kitāb Tashīl as-sabīl ilā ta'allum at-tarsīl* von Abū 'Abdallāh Muhammad al-Ḥumaidī.

Das berufsbezogene Interesse der Kritiker führte vermutlich auch dazu, rein künstlerische Prosawerke unberücksichtigt zu lassen, wie zum Beispiel "Das

86. vgl. Ibn Wahb, *Burhān* 284ff

87. Latham, *The Beginnings of Arabic Prose* 154-155

88. vgl. Ḡāḥiz, *Bayān* IV 24, Ibn Qutaiba, *Adab* 7,17, Ṣūlī, *Adab* 20, 25-26, Qudāma, *Ḥarāğ* 20 und Ibn Durastawaih, *Kuttāb* 16

große Buch der Bildung" (*Kitāb al-adab al-kabūr*) und "Das kleine Buch der Bildung" (*Kitāb al-adab as-ṣaġīr*) von 'Abdallāh b. al-Muqaffa' (st. 142/759), "Das Viereckige und das Runde" (*Risālat at-tarbī' wa-t-tadwīr*) von al-Ġahiz, "Das Sendschreiben über die Vergebung" (*Risālat al-ġufrān*) von Abū l-'Alā' al-Ma'arrī (st. 449/1057) und "The Treatise of Familiar Spirits and Demons" (*Risālat at-tawābi' wa-z-zawābi'*) von Abū 'Āmir b. Šuhaid (st. 426/1034), oder die Maqāmen von Badī' az-Zamān al-Hamaḍānī (st. 382/992).⁸⁹

C. Vergleichende Bewertung von Poesie und Prosa

Die arabischen Kritiker haben die Rede (*kalām*) in zwei Arten, Poesie und Prosa, getrennt. Die Poesie ist durch Metrum und Reim gebunden, während die Prosa einer ungebundenen Rede gleichkommt, das heißt, sie ist frei von Metrum und Reim (vgl. S. 95).⁹⁰

Oft treffen die Kritiker keine eindeutige Unterscheidung zwischen Poesie und Prosa und geben für beide Gattungen dieselben Wesensmerkmale an. Al-'Askarī hat sich zu Sprache und Aufbau von Poesie und Prosa geäußert:

"Die "Rede" (*kalām*) ... wird besser durch Fluß, Leichtigkeit, Reinheit, Wortwahl, ... Harmonie zwischen den einzelnen Abschnitten ... Dann findest du die gebundene Rede wie die ungebundene" (*fa-tağīda al-manzūma miṭla l-manṭūr*).⁹¹

At-Tauḥīdī stellt die Übereinstimmung von Poesie und Prosa im Hinblick auf Wortwahl, Aufbau und Komposition fest:

"Darin liegt eben die Kunst von "Rede" (*ḥitāba*), "Rhetorik" (*balāga*) und Dichtung, daß, wenn man aufgrund eines freiwilligen Entschlusses die Buchstaben wählt, aus denen sich die Bezeichnungen zusammensetzen, und zwar so, daß an der Zusammenstellung der Buchstaben nichts Anstößiges oder Verwerfliches ist, und wenn man sie in der Komposition an der richtigen Stelle einordnet, dann in eine neue Form bringt - ich meine ein Wort neben ein anderes setzt - entsprechend ihrer Bedeutungen, ohne daß sie an diesem Ort stören, oder dem Ohr des Zuhörers mißfallen, dann hat man eine Dichtung, "Rede" (*ḥitāba*) oder eine andere Form "der sprachlichen Äußerung" (*kalām*) in vollendeter Form geschaffen."⁹²

In folgendem Zitat wird die Ähnlichkeit von Poesie und Prosa in der Komposition auf den Punkt gebracht:

90. s. Qudāma, *Ši'r* 2, sowie Ibn Rašīq, *'Umda* I 19

91. 'Askarī, *Šinā'at* 69

92. Tauḥīdī, *Hawāmil* 23

"In der Dichtung finden sich in gewisser Hinsicht [Merkmale von] Prosa, und in der Prosa finden sich in gewisser Hinsicht [Merkmale von] Dichtung."⁹³

Diese Äußerung zeigt, daß er die literarische Prosa des 4./10. Jahrhundert im Auge hatte, die Themen wie *madīh*, *hiğā'*, *ğazal* und "Klage" (*šakwā*) beinhaltet, die bis dahin der Poesie vorbehalten waren. Ebenso vermehrten sich die rhythmischen Elemente in der literarischen Prosa, was sie der Poesie annäherte.⁹⁴

Nach 'Abbās Auffassung äußerte at-Tauhīdī diese Meinung, nachdem mehrere Kritiker sich für die eine Kunstform begeistert und sich gegen die andere ausgesprochen hatten, wie zum Beispiel al-Hātīmī in seinem Buch "Die Zierde der Unterhaltung: Über die Dichtkunst" (*Kitāb Ḥilyat al-muḥāḍara fī šinā'at aš-ši'r*) und Abū Hilāl al-'Askarī in seinem *Kitāb aš-šinā'atain*. Die einen zogen die Poesie der Prosa vor, ohne ein überzeugendes Argument dafür vorzubringen; die anderen dagegen interessierten sich für die Prosa, ohne eine deutliche Unterscheidung zwischen den beiden Kunstformen nach Aufbau, Stil und Sprache zu treffen.⁹⁵ At-Tauhīdī vergleicht die beiden Kunstformen nicht nur im Hinblick auf ihre künstlerische Gestaltung, sondern auch auf ihre Funktion innerhalb der Gesellschaft. At-Tauhīdī zitiert in seinem Werk *Imtā'* sowohl einen Vertreter der Dichtung, al-Ḥālī', als auch einen Vertreter der Prosa, Ibn Tūwāba al-Kātib. Al-Ḥālī' gibt der Dichtung den Vorzug, da sie eine große Rolle in den arabischen Salons spielt, in denen von der ruhmreichen Geschichte der Araber berichtet wird. Ibn Tūwāba hingegen bevorzugt die Prosa, da sie eine eher praktische Aufgabe in der Gesellschaft erfüllt. Sie behandelt die verschiedenen Angelegenheiten von Staat und Gesellschaft und leistet so einen wichtigen Beitrag zur Verbesserung des Zusammenlebens, so bei der Behebung von Korruption usw. At-Tauhīdī erklärt nun, daß Poesie und Prosa - trotz ihrer unterschiedlichen Funktionen - von gleicher gesellschaftlicher Relevanz sind.⁹⁶

93. Tauhīdī, *Imtā'* II 135

94. vgl. dazu Tauhīdī, *Ahlāq* 353ff

95. vgl. dazu 'Abbās, *Ta'rīḥ* 233 234

96. s. *Imtā'* II 136-138. Vgl. Kraemer, *Philosophy* 158

Poesie und Prosa benutzen seiner Meinung nach auch dieselbe Sprache. Den wesentlichen Unterschied zwischen ihnen sieht at-Tauhīdī darin, daß sie Sprache in verschiedener Weise verwenden. Joel Kraemer sagt dazu:

"Tauhīdī, a member of the secretarial class, might be expected to cast his vote in favor of prose, but he does not. Both poetry and prose, he says in another place, are modes of audible discourse, just as truth and falsehood are modes of meaning. Truth may qualify both. He quotes Ḥassān b. Thābit 'The most poetical verse you can recite / is that which evokes the comment, 'It speaks the truth.'"⁹⁷

Im Zusammenhang mit der vergleichenden Bewertung von Poesie und Prosa beschäftigt sich al-Marzūqī mit den unterschiedlichen Methoden von Dichter und "Schreiber" (*kātib*). Er fragt nach dem Grund für die zeitweilige Überlegenheit oder Rückständigkeit der Dichter gegenüber den Schreibern:

"Ich würde gern die Ursache für die Unterlegenheit der Dichter gegenüber der Klasse der beredten Sekretäre wissen, die Rechtfertigung dafür, daß es nur wenige Schreiber, aber zahlreiche Dichter gibt, den Grund für den Scharfsinn der einen und die Plumpheit der anderen, warum die meisten Schreiber kein Meisterwerk an Dichtung schaffen und die meisten Dichter sich beim Abfassen von Briefen nicht hervortun, und nur wenige Erwähnung finden, die beide Künste vereinigt haben, wie: Ibrāhīm b. al-'Abbās as-Ṣūlī, Abū 'Alī al-Baṣīr und al-'Attābī."⁹⁸

Bei der Beantwortung dieser Frage kommt al-Marzūqī zunächst auf die Eigenschaften von Prosa und Poesie zu sprechen:⁹⁹

- A Der Prosa muß Deutlichkeit, Klarheit und Leichtigkeit eigen sein, damit sie von gebildeten, wie auch von einfachen Leuten aufgenommen werden kann.

97. Tauhīdī, *Ahlāq* 8-9, sowie Kraemer, *Philosophy* 158

98. Marzūqī, *Ḥamāsa* I 4-5

99. Ders. I 18-20

B - Die Gedanken müssen logisch miteinander verknüpft sein.

C - In der Poesie ist der Sinn der Worte im Gegensatz zur Prosa verborgen (*'alā gumūdhī wa ḥafā'ihī*).

Davon ausgehend vergleicht er die Situation von Schreiber und Dichter.

Der Schreiber muß

- sich bei der Abfassung seiner Briefe nach der Stellung der jeweiligen Adressaten richten und über alle aktuellen gesellschaftlichen Verhältnisse informiert sein; darüber hinaus muß er zur Abfassung von Verträgen über theologische und juristische Kenntnisse verfügen.

Der Dichter hingegen:

- hat nur eine begrenzte Themenauswahl wie *madīḥ*, *hiğā'*, *waṣf*, *ğazal*.

- hat in Metrum und Reim eine Vorgabe, nach der er sich richten kann.

Iḥsān 'Abbās bringt in diesem Zusammenhang einen Vergleich mit Ibn Ṭabātabā, der im Gegensatz zu al-Marzūqī den Aufbau von *qaṣīda* und *risāla* gleichsetzt. (vgl. Ibn Ṭabātabā S. 72-74)

Die Ausführungen al-Marzūqīs deuten auf das hohe Anspruchsniveau der Prosa zu dieser Zeit, also im vierten Jahrhundert, hin, das zu einer Aufwertung der Sekretäre im Vergleich zu den Dichtern führte.¹⁰⁰

100. s. Ibn Ṭabātabā, *ʿIyār* 6, sowie 'Abbās, *Ta'rīḥ* 399-400

1. Ästhetische Kriterien

a) *Metrum und Reim*

Die ästhetischen Kriterien beziehen sich auf die verschiedenen Elemente, die den Aufbau des literarischen Kunstwerkes ausmachen, sei es Prosa oder Dichtung. Sprache, Stil und Aufbau sind ihre gemeinsamen Komponenten; die Poesie hat ein zusätzliches Formelement, das Metrum. Vom Metrum hängt nun die vergleichende Bewertung der beiden Kunstformen ab.

Al-Ġāhiz zählt das Metrum zu den Wundern der Dichtung, die, wenn sie frei davon wäre, zu schlechter Prosa würde. Er meint dazu:

"Die Vortrefflichkeit der Dichtung ist auf die Araber und diejenigen, die Arabisch sprechen, beschränkt, denn sie kann nicht übersetzt und (in andere Sprachen) übertragen werden. Wenn ihre Form verändert und ihr Metrum aufgehoben wird, vergeht ihre Schönheit und es fehlt die Grundlage, "Erstaunen" (*ta'aġġub*) hervorzurufen. Dann ist sie dennoch nicht wie ungebundene Rede. Vielmehr ist die echte Prosa schöner und besser als ungebundene Rede, die durch Veränderung von Dichtung entstanden ist."¹⁰¹

Nach al Ḥātimī sind Metrum und Reim die Vorzüge der Dichtung, weswegen die Prosa ihr nicht überlegen sein kann, selbst wenn sie gelungene Formulierungen und Metaphern aufweist:

"Die ungebundene Rede ist frei von der Fessel der Reime. Wenn ihr Inhalt rein ist, und ihre Bestandteile gut sind, ihre Metaphern fein, und ihre Ausdrücke elegant sind, dann ist sie beinahe mit der Dichtung gleichzusetzen, wenn sich die Dichtung nicht durch die Vortrefflichkeit des Metrums und der Reime und anderer Vorzüge vor ihr auszeichnen würde."¹⁰²

Das Interesse der Kritiker für das Metrum ist auf die Bedeutung des mündlichen Vortrags, bei dem es auf die Herstellung einer Beziehung zum Hörer ankommt, zurückzuführen. Al-'Askarī sagt darüber:

101. Ġāhiz, *Ḥayawān* I 74-75

102. Ḥātimī, *Ḥilya* I 127

"Was macht die Dichtung so vortrefflich? Es ist die Melodie, die den Genuß steigert, wenn jemand, der begabt und feinsinnig ist, sie hört. Diese Kunst ist nur möglich durch die metrische Form der Dichtung." 103

(wa-mummā yafḍulu bihi š-šī'r anna l-alḥana llati biha ahna'a l-laddāt, idā sami'ahā dawū al-qarā'ihī s-sāfiyati, wa-l-anfus al-latīfati, lā tatahaiya'u san'atuhā illā 'alā kullī manzūmin minā š-šī'ri)

Ibn Rašīq sagt über das Metrum, daß es helfe, die Verse lange im Gedächtnis zu bewahren. Es sei eine Hilfe für Seele und Ohr des Menschen bei der Aufnahme von Dichtung, welche die Leute benutzen, um ihre Heldentaten zu besingen:

"Es besteht Einigkeit unter den Menschen darüber, daß es in ihrer Sprache mehr Prosa gibt, aber nur wenig gute Prosa überliefert ist, und daß es weniger Dichtung gibt, aber dafür mehr gute Dichtung überliefert ist. Denn selbst Verse von geringem Wert kommen durch den Schmuck von Metrum und Reim der guten Prosa nahe."

Weiter sagt er:

"Einst gab es nur Prosa, aber die Araber verlangte es danach, ihre edlen Eigenschaften und vornehme Abkunft zu besingen, und die Erinnerung zu bewahren an ihre guten Tage und die ferne Heimat, . damit sie sich selbst zu edlen Taten ermunterten und ihre Söhne zu guten Sitten anhielten." 104

Im Vergleich zwischen Dichtung und Musik gibt Ibn Rašīq der Poesie den Vorrang.

"Der Autor des 'Buches über die Musik' [al-Fārābī] behauptet, daß der höchste Genuß die Musik ist. Wir wissen aber sicher, daß die Metren die Grundlage der Melodie sind, und daß die Poesie der Maßstab für das Saitenspiel ist. Dabei mindert die Kunst des Musikers und Sängers seinen Rang, macht sich ihn dienstbar, ja, sie macht ihn klein und raubt ihm seine

103. 'Askarī, Šinā'atain 156

104. Ibn Rašīq, 'Umda I 20

Mannestugend - wogegen die Berufung des Dichters diesem nicht nur keine Schande einträgt, sondern ihm den Ruhm des Wissens verleiht und ihn mit der Erhabenheit der Weisheit kleidet."¹⁰⁵

Hier spielen bei der Bewertung von Musik und Poesie eindeutig soziologische Faktoren eine Rolle.

Abū Hilāl al-'Askarī zeigt in seiner Liste der Vorzüge der Dichtung, daß der höchste Genuß die Musik ist, die jedoch ohne Worte, d.h. ohne die Dichtung nicht auskommt:

"Nur die Dichtung läßt sich vertonen (mit einer Ausnahme). Dies ist offensichtlich eine Folge der metrischen Struktur der Dichtung".¹⁰⁶

Hier bemerkt man, daß Ibn Rašīq von Abū Hilāl al-'Askarī beeinflusst wurde.

Ibn Wahb al-Kātib's Werk *al-Burhān fī wuḡūh al-bayān* behandelt ebenfalls das Metrum. Es heißt dort, daß Metrum und Reim "die Fessel der Poesie" sind, die Prosa hingegen ist frei davon, so daß dem Kātib mehr Möglichkeiten offenstehen, seine Themen auszudrücken.¹⁰⁷ Ibn Wahb hat sich ausführlich mit *balāḡa*, *ḡadal*, *ḥadīṭ* und *ḥitāba* beschäftigt und denkt bei den Möglichkeiten der Prosa in erster Linie an theologische Diskussionen.¹⁰⁸

Ibn Sinān erkennt der Dichtung alle Vorzüge ab, welche die Prosa besitzt. Eine Ausnahme bildet das Metrum. Das Metrum verschönt die Dichtung und stattet sie im Vergleich zur Prosa mit einem besonderen Vorzug aus. Er sagt:

"Was den Vergleich der Vorzüge von Poesie und Prosa angeht, so sagt derjenige, der die Poesie vorzieht, daß das Metrum die Poesie verschönt und ihr Glanz gibt - wie es bei der Prosa nicht der Fall ist - und die Erregung steigert durch die Möglichkeit der "Vertonung" (*talhīn*) - was

105. Ibn Rašīq, 'Umda I 26

106. Šinā'at al-ḡadal 156. Übers. Heinrichs, Arabische Dichtung 101

107. s. Ibn Wahb, Burhān 127

108. vgl. dazu: Ders. 49, 126, 134, 147, 162, 188, 198, 213, 248, 345

bei der Prosa nicht möglich ist. Daher ist es leichter, Dichtung im Gedächtnis zu behalten als Prosa.“¹⁰⁹

Bei der Bewertung von Poesie und Prosa spielt die Beschäftigung der Kritiker mit dem Problem des Plagiats in der zeitgenössischen Dichtung eine große Rolle. Zahlreiche Werke wurden darüber verfaßt: wie zum Beispiel "Der Vergleich zwischen der Dichtung von Abī Tammām und al-Buḥturī" (*Kitāb al-Muwāzana baina šī'r Abī Tammām wa-l-Buḥturī*) von al-Āmidī (st. 371/981), "Das klare Sendschreiben über die Plagiate von Mutanabbī" (*ar-Risāla al-mūdiha fī sariqāt al-mutanabbī*) von al-Ḥātimī (st. 388/998), "Die Vermittlung zwischen al-Mutanabbī und seinen Gegnern" (*Kitāb al-Wasāṭa baina l-Mutanabbī wa-ḥuṣūmih*) von 'Alī b. 'Abdal'azīz al-Ġurġānī (st. 392/1101) und "Der Schiedsrichter über den Dieb und den Bestohlenen: Über die Enthüllung der Plagiate von Abī ṭ-Ṭaiyib al-Mutanabbī" (*Kitāb al-Munṣif li-s-sāriq wa-l-masruq fī izhār sariqāt Abī ṭ-Ṭaiyib al-Mutanabbī*) von Abū Muḥammad b. Wakī' at-Taḥṣīfī (st. 393/1102).¹¹⁰ In der ständigen Wiederholung und Imitierung von Themen und Motiven aus der alten Dichtung sieht er Anzeichen dafür, daß die Entwicklung der Poesie zum Stillstand gekommen ist.

Für at-Tauḥīdī ist das Metrum in der Poesie ein überflüssiger Schmuck, durch den sich die gebundene Rede von der ungebundenen unterscheidet. Die "Gedanken" (*ma'ānī*) hingegen sind Poesie und Prosa gemeinsam.¹¹¹

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das Verhältnis von Poesie und Prosa unterschiedlich gesehen wird. Für Ibn Wahb und Ibn Sinān z.B. war das Metrum wichtigstes Unterscheidungsmerkmal, dennoch zogen sie die Prosa der Dichtung vor. At-Tauḥīdī hingegen erkannte, nach der Interpretation von Iḥsān 'Abbas, die Annäherung der beiden Gattungen in seiner Zeit.¹¹² In der rhythmischen Organisation von Texten durch *sağ'* und *izdiwāğ'* sieht er ein Äquivalent zum

109. Ibn Sinān, *Šīr* 279

110. vgl. als Beispiele: Ġurġānī, *Wasāṭa* 183ff, 'Abbās, *Ta'rīḥ* 252ff und Daif, *Balāga* 120ff

111. s. Tauḥīdī, *Hawāmil* 309

112. s. 'Abbas, *Ta'rīḥ* 241

Metrum in der Dichtung, das bislang von den Kritikern nicht reflektiert worden ist.

b) *Sprache und Stil*

Im Zusammenhang mit dem Metrum beschäftigen sich die Kritiker auch mit Sprache und Stil. Ihre Meinungen über den besten Stil in Dichtung und Prosa sind geteilt. Einige fordern, daß die Dichtung "dunkel" (*gāmiḍ*) sein müsse und die Prosa klar. Andere fordern Klarheit und Leichtigkeit des Stils für beide Künste.

Nach Meinung von Abū l-'Abbās al-Mubarrad (st. 286/899) in seinem Werk "Das Buch über die Rhetorik" (*K. al-Balāḡa*) sind Klarheit und Genauigkeit des Ausdrucks eine wichtige Voraussetzung für beide Künste. Erst wenn Poesie und Prosa diese Merkmale aufweisen, ist ein Urteil darüber, welche besser ist, möglich. Er gibt folgende Erklärung:

"Was Prosa und Poesie angeht, werde ich sagen, was deren Inhalt ist und was ihr Vorzug, den wir ihrem Autor anrechnen. Jemand sagte zu ar-Rabī' b. Ḥaiṭam, dessen Eifer, Hingabe bei der Erfüllung der religiösen Pflichten, bei Fasten, Gebet und wohlthätigen Handlungen bekannt waren:

"Du tötest deine Seele."

Da antwortete er:

"Ich strebe nach Ruhe für sie. (*rāḥatuhā aṭlub*)"

Ein Dichter sagte zu seiner Familie in diesem Sinne:

"Ich suche die Entfernung von eurer Wohnstätte, damit sie näherkommt. Und meine Augen vergießen Tränen, damit sie (wieder) trocken werden."

(*sa'aṭlubu bu'da d-dāri minkumū li-taqrubā /*
wa-taskuba 'aināya d-dumū'a li-taḡmudā)

Er meint: Ich entferne mich und erreiche es, meinen Aufenthalt bei Euch zu verlängern und die Nähe zu Euch zu vergrößern. Den gleichen Sinn hat eine andere Rede von ihm:

"Sulaimā sagt: Würdest du bleiben, wären wir froh, und sie weiß nicht, wie ich danach strebe, zu bleiben."

*(taqūlu Sulaimā lau aqamta la-sarranā /
wa-lam tadri annī li-l-muqāmi uṭauwifū)*

Dieser zweite Vers ist klarer und deutlicher als der erste Vers".¹¹³

Al-Mubarrad stellt einer Aussage in Prosa zwei Verse gegenüber, wobei er dem zweiten Vers aufgrund der Klarheit und Deutlichkeit seiner Aussage den Vorzug gegenüber dem ersten gibt. Meiner Meinung nach ist es nicht möglich, die beiden Verse zu vergleichen, da beide weder dasselbe Motiv besitzen noch ähnliche Bedeutung haben. Im ersten Vers sucht der Dichter die körperliche Ferne zu seiner Familie, um sich seiner Familie innerlich stärker im Gefühl und Liebe zu nähern, während er im zweiten Vers seine Liebe verläßt, es aber vorziehen würde, bei ihr zu bleiben.

Die Kritiker zu al-Mubarrads Zeit werten demnach Poesie und Prosa nicht unterschiedlich, sondern sehen in Klarheit und Deutlichkeit einen Qualitätsmaßstab, der für beide Künste gültig ist.

113. Mubarrad, Balāga 62-63. Vgl. Grunebaum, Mubarrad Epistle 376. vgl. die Interpretation des ersten Verses bei Mehren: "Der Dichter sagt nämlich ironisch, daß, weil er von der Laune des Schicksals heimgesucht worden ist, er einmal das seinem innersten Wunsche Entgegengesetzte vom Schicksale sich erbitten will, in der Hoffnung, daß dieser ihm dann gewährt werde; er wünscht desswegen die Entfernung von der Geliebten, damit ihre Nähe ihm gegönnt werde; seine Augen strömen von Thränen über, damit sie durch die Anschauung der Geliebten wiederum ergötzt werden. Der Ausdruck 'damit sie wieder getrocknet werden' ist aber von dem gemeinten Begriffe der Wonne zu entfernt und desswegen als undeutlich zu verwerfen". s. Die Rhetorik der Araber 17.

Ihsān 'Abbās sieht darin einen Impuls, der von den Diskussionen der *Mu'tazila* ausgeht. Diese benutzten in ihren Streitgesprächen Prosa und Poesie, um ihre Ideen zu stützen, vorausgesetzt, sie sind klar und deutlich.¹¹⁴

Auch al-Ḥātimī (st. 388/998) beschäftigte sich in seinem Buch "Die Zierde der Unterhaltung" (*Ḥilyat al-muhādara*) mit dem Stil der Dichtung. Seiner Meinung nach zeichnet sich die Dichtung durch Schönheit in Form und Stil aus, und ist darin der Prosa überlegen:

"Ich habe gefunden, daß die "Rhetorik" (*balāḡa*) sich in zwei Arten gliedert, die 'Gebundene' und die 'Ungebundene'. Die bessere dieser Arten ist die 'Gebundene'. Sie hat den originellsten Anfang und die deutlichste Gliederung. (*fa'innahu abda'u maṭālī'a, wa-anṣa'u maqāṭi'*)."¹¹⁵

Al-'Askarī stellt Dichtung und Prosa im Hinblick auf bestimmte Merkmale auf eine Stufe. Er fordert für Prosa wie für Poesie Flüssigkeit, Leichtigkeit und Geradlinigkeit des Stils, denn dies seien die Merkmale der Rhetorik und die Dichtung solle daran teilhaben. Darin gleiche die gute Dichtung der Prosa.¹¹⁶

At-Tauhīdīs Meinung beruht auf einem Vergleich der Mängel und Schönheiten beider Künste. Der Kritiker kann anhand dieser Kriterien Klarheit, Genauigkeit und Einfachheit des Stils beurteilen und entscheiden, welcher er den Vorzug gibt (s. S. 99-101).¹¹⁷

Ibn al-Aṭīr spricht in seinem Werk "Das geläufige Sprichwort" (*al-Maṭal as sā'ir*) über die Unterscheidung zwischen Poesie und Prosa bei Abū Ishāq as-Ṣābī (st. 384/994). As-Ṣābī meint, daß der Sinn in der Prosa klar und deutlich, und in der Poesie dunkel sein soll (*mā wadaha ma'nāhu, wa-mā gamuḍa ma'nāhu*).¹¹⁸

114. vgl. 'Abbās, *Ta'riḥ* 16-17, 92-93

115. Ḥātimī, *Ḥilya* I 124

116. s. 'Askarī, *Ṣinā'at* 183

117. Tauhīdī, *Imtā'* II 139

118. Ibn al-Aṭīr, *Maṭal* IV 8

Diese Ansicht von as-Šābī beruht auf der unterschiedlichen Struktur der beiden Künste. Er sieht, wie folgendes Zitat zeigt, daß Metrum und Reim dem Dichter wenig Freiraum geben:

"Die Poesie ist auf festgelegten Regeln und vorherbestimmten Metren aufgebaut. Das Gedicht wird in Verse eingeteilt, und zwar so, daß jeder Vers für sich allein steht, ausgenommen derjenige, der mit einem anderen Vers durch das Enjambement verbunden ist. Dies ist aber ein Fehler in der Poesie. Weil der Atem in dem einzelnen Vers nicht über den letzten Fuß des ersten bzw. zweiten Halbverses hinausgreifen kann - und beide kurz sind - , ist es nötig, der einzelnen "Idee" (*ma'nā*) den Vorzug zu geben. Deswegen sollte sie so verwendet werden, daß sie fein und subtil ist (*an yalṭufa wa-yadiqqa*). Die Prosa wird aber auf einer anderen Methode aufgebaut. Sie ist eine einheitliche Rede, die nicht in kurze Stücke, sondern nur in lange Abschnitte eingeteilt werden sollte. Die Prosa ist an verschiedene Adressaten (wörtlich: Gehöre) gerichtet: an die Elite und die Untertanen, und an die intelligenten und die dummen Köpfe. Wenn sie nun leicht (zu begreifen) ist, wird sie (von allen) als angenehm und verständlich empfunden. So ist alles, was in dem ersten (der Poesie) erwünscht ist, in dem zweiten (der Prosa) unerwünscht, so daß das Enjambement in der Poesie ein Fehler ist, aber in der Prosa sogar ein Vorzug." 119

Ibn al-Aṭīr hat in seinem *Kitāb al-Maṭal as-sā'ir* diese Bewertung von Poesie und Prosa anhand von "Dunkelheit" und "Deutlichkeit" abgelehnt und fordert "Klarheit" und "Deutlichkeit" in beiden Künsten. 120

Später stimmt Ibn Abī l-Ḥadīd (st. 656/1258) in seinem Kommentar "Die um das geläufige Sprichwort kreisende Sphäre" (*al-Falak ad-dā'ir 'alā l-maṭal as-sā'ir*) zu, daß die Prosa klar, und die Poesie dunkel sein müsse. Ibn Abī l-Ḥadīd hat deutlich die Ansicht von as-Šābī erläutert und seine Idee verteidigt. Aber er mißt dem Metrum eine große Bedeutung für die Struktur der Poesie bei. Er schreibt:

119. Ibn Abī l-Ḥadīd, *Falak* 303-304. Übers. Zu'bi, *Poesie und Prosa* 91-92

120. *Maṭal* IV 8 Dazu ausführlich Cantarino, *Arabic Poetics* 195ff

"Weil es dem Dichter, im Gegensatz zu dem Prosaiker, verboten ist, im Vers etwas hinzufügen oder von ihm etwas hinwegzunehmen oder an ihn einen anderen Vers anzuhängen, so daß einer mit dem anderen in Verbindung steht (nämlich durch das Enjambement), muß der Gedanke entweder dem Wortlaut des Verses entsprechen oder er muß noch mehr Aussagen als dieser oder etwas weniger enthalten. Es ist aber besser, wenn der Gedanke noch mehr als der Wortlaut sagt. Denn schöne Worte ohne Sinn sind wie eine tote Frau, deren Figur schön ist".¹²¹

Ein Vers soll lediglich Hinweise auf den gedanklichen Inhalt geben:

"Wenn die Gedanken zahlreich, und die Wörter (nicht) ausreichend sind, um sie auszudrücken, dann ist es nötig, daß die Poesie viele Arten von Anspielungen, Andeutungen und Zeichen (*ḡurūban min al-išārāt wa-anwā'an mina l-ima'at wa-t-tanbihat*) enthält. Dadurch entsteht also die Dunkelheit der Poesie. In diesem Zusammenhang sagt al-Buhturī:

'Dichtung ist nicht Geschwätz, langatmiges Gerede, ein Augenblick, sein Zeichen schon genügt'".¹²²

Im Zusammenhang mit den ästhetischen Kriterien konzentriert sich al-'Askarī auf die Wortwahl der Poesie, an die er hohe Ansprüche stellt. Der Dichter soll eine gehobene, genaue, reine Sprache benutzen:

"Der größte Vorzug der Poesie ist die Wortwahl. Nur was "stilrein" (*ḡazl*), "sprachrichtig" (*fasīḥ*), "gehoben" (*fahīl*) und "ungewöhnlich" (*ḡarīb*) ist, wird in ihr verwendet. Wer daher kein *Rāwiya* altarabischer Gedichte ist - die nämlich in ihrem Wortgebrauch mustergültig sind -, der kann in dieser Hinsicht nur unvollkommene Verse zustande bringen".¹²³

121. Ibn Abī l-Ḥadīd 304-305. Ich übernehme die Übersetzung mit einer Veränderung von Zu'bī, Poesie und Prosa 92-93

122. Ders. 305. Ich übernehme die Übersetzung mit einer Veränderung von Zu'bī, Poesie und Prosa 93. Al-Buhturī's Vers ist von Jacobi übersetzt: s. Dichtung und Lüge 93

123. 'Askarī. *Ṣinā'at al-nawā'iz* 156 Übers. Heinrichs, Arabische Dichtung 101

Treffend sagt Heinrichs dazu:

"Diese Eigenschaft muß man ganz deutlich zum Traditionalismus der arabischen Dichtung rechnen, der hier noch durch die konservative Kritik der Philologen verstärkt wurde."¹²⁴

Hierzu gehört die Forderung, daß die "Belegverse" (*šawahid*) für die Grammatik und Philologie nur aus der Dichtung entnommen werden dürfen. Damit wurde die Dichtung zu einer Autorität für die sprachliche Norm.

124. Heinrichs, Arabische Dichtung 101. Vgl. 'Askarī, *Šinā'at* 156

c) Die Einheit des Themas

Im Zusammenhang mit den Vorzügen der Poesie beschäftigt sich al-'Askarī mit der Einheit des Themas in der Poesie. Er erklärt dazu:

"Die Dichtung zeichnet sich dadurch aus, daß sie langlebig ist, weil sie durch den festen Zusammenhalt ihrer Teile (*irtibāt ba'd aḡzā'ih bi-ba'd*) leicht behalten und weiterüberliefert wird." 125

Al 'Askarī betrachtet die Teile in der *qaṣīda* voneinander losgelöst, und nur äußerlich durch Metrum und Reim verbunden.

Auch at-Tauhīdī erklärt in seinem Werk *al-Muqābasāt*, daß die Einheit des Themas eher in die Prosa als in die Poesie gehört. Er sagte zu as-Siḡistānī:

"As-Ṣābī verfaßte einen "Brief über die Bevorzugung der Prosa und der Poesie" (*Risāla fī tafḍīl an naṭr wa n nazm*). Da sagte as Siḡistānī. Er fragte mich danach (Poesie und Prosa), und ich antwortete: Substantiell ist die Prosa vorzüglicher (als die Poesie), akzidentiell die Poesie. As-Ṣābī fragte: Warum denn? Ich antwortete: Weil die Einheit in der Prosa überwiegt, und sie ist der Einheit näher (als die Poesie). So ist die Stellung der Poesie niedriger als die der Prosa, weil das Eine das Erste ist und das, das ihm folgt, das zweite." 126

At-Tauhīdī meint, daß die Prosa in dieser Beziehung besser sei als die Poesie, weil sie in ihrer Thematik, im Gegensatz zur polythematischen *qaṣīda* einheitlich ist. Man kann daraus schließen, daß in seiner Zeit die *qaṣīda* nicht als Einheit empfunden wurde, sondern als Aneinanderreihung heterogener Teile.

125. 'Askarī, *Ṣinā'atān* 155. Ausführlicher dazu:
Heinrichs, *Arabische Dichtung* 100

126. Tauhīdī, *Muqābasāt* 261. Ich übernehme die Übersetzung mit einer Veränderung von Zu'bī, *Poesie und Prosa* 192-193

2. Politische Kriterien

Šā'ir oder *kātib* spielen in der Gesellschaft immer eine politische und soziale Rolle. R. Wellek schreibt darüber:

"Der Dichter selbst ist ein Mitglied der Gesellschaft, dem ein bestimmter gesellschaftlicher Rang eignet. Ihm wird irgendein Grad gesellschaftlicher Anerkennung und Belohnung zuteil; er wendet sich an ein, wenn auch noch so hypothetisches Publikum. Tatsächlich entstand Literatur im allgemeinen in enger Verbindung mit bestimmten gesellschaftlichen Institutionen; und in primitiven Gesellschaften mag es uns unter Umständen sogar unmöglich sein, Dichtung vom Ritual, von Magie, Arbeit oder Spiel zu unterscheiden. Auch hat die Literatur eine gesellschaftliche Funktion, oder einen "Nutzen", der nicht nur rein individueller Natur sein kann."¹²⁷

Al-'Askarī behandelt in seinem "Buch der beiden Künste: Die Briefkunst und die Dichtkunst" (*aṣ-Šinā'atayn: al-kitāba wa-š-ši'r*) verschiedene Funktionen von Poesie und Prosa. Die Dichtung ist für die Gesellschaft eine Quelle des Wissens über die Geschichte und ist bedeutsam für die Entwicklung menschlicher Beziehungen. Er erwähnt in seiner Liste der *fadā'il aš-ši'r* als Vorzug der Dichtung, daß sie in Form von Lob- und Spottgedichten Einfluß auf die Adressaten und ihren Ruf ausübte.¹²⁸ Was al-'Askarī in diesem Punkt seiner "Liste der Vorzüge" aufführt, ist eine geläufige und anerkannte Ansicht über die Funktionen der arabischen Dichtung. Heinrichs bemerkt dazu:

"Hier finden wir eine soziale und politische Funktion der Dichtung erwähnt, die sie schon in den frühesten Zeiten versah; allerdings trifft sie nur auf einen Teil der Gedichte zu. Die Wirksamkeit dieser Methode, den Wert eines Menschen zu erhöhen oder zu vermindern, dürfen wir nicht unterschätzen. Die Araber jedenfalls haben immer ein großes Interesse an dieser Wirkung der Dichtung gehabt. Und Ibn Rašīq fügt demgemäß ein

¹²⁷. Wellek, Theorie 94-95

¹²⁸. 'Askarī, *Šinā'atayn* 155

Kapitel mit dem Titel "Wen die Dichtung erhöht und wen sie erniedrigt hat" (*Bāb man rafa'ahū š-ši'r wa-man waḍa'ahū*) in sein Handbuch der Dichtkunst ein."¹²⁹

Soziale Funktion übernimmt die Dichtung auch in den "Salons" (*mağālis*) der Leute mit feinem Geschmack und feiner Bildung (*az-ẓurafā' wa-l-udabā'*) wo sie zu literarischen Diskussionen anregt.¹³⁰

Zur historischen Funktion der Dichtung erklärt al-'Askari:

"Ebenso wüßte man ohne die altarabischen Gedichte nichts von den Genealogien, Historien, entscheidenden Kriegstagen und Schlachten der alten Araber. Denn die Dichtung war das "Register der alten Araber" (*dīwān al-'arab*), die Schatzkammer ihrer Weisheit, der Quell ihrer Sitten (*mustanbat adabiḥā*) und der Bewahrungsort ihrer Kenntnisse (*mustauda' 'ulūmiḥā*)." ¹³¹

Die historische Funktion wird bei al-'Askari nicht zum ersten Mal erkannt. Ibn Qutaiba hat sich in dem Buch "Die Besten der Nachrichten" (*'Uyūn al-aḥbār*) schon früher damit auseinandergesetzt (vgl. Ibn Qutaiba S. 67).

In *Imtā'* zitiert al-Tauhīdī al-Ḥālī, einen seiner Zeitgenossen, der die soziale und politische Funktion der Dichtung in der arabischen Gesellschaft, besonders im Hinblick auf die "Salons" (*mağālis*) der Vornehmen, der Prinzen und Minister sah. In diesen *mağālis* traten Dichter mit Preisliedern oder Satiren auf. Sie wurden reich belohnt, weil sie das Ansehen der Adressaten steigern oder schädigen konnten. Hier bestand kein großes Interesse an der Prosaliteratur. ¹³² Deshalb setzten sich viele Kritiker mehr mit der sozialen Funktion der Dichtung auseinander.

129. Heinrichs, Arabische Dichtung 100. Vgl. Ibn Rašīq, 'Umda I 40ff

130. 'Askari, *Šinā'at* 156

131. 'Askari, *Šinā'at* 156. Übers. Heinrichs, Arabische Dichtung 101

132. Tauhīdī, *Imtā'* II 136-137

Ibn Rašīq sieht als Vorzug der Poesie in seinem Werk *al-'Umda fī maḥāsīn aš-šī'r*, daß der Dichter in der Poesie den König mit seinem Eigennamen anreden kann. Darüber hinaus kann er auch den Namen seiner Mutter benutzen oder ihn mit "Du" anreden. Dies wirkt in der Poesie angenehm auf den Adressaten, darf von dem "Schreiber" (*kātib*) in der Prosaform aber nicht verwandt werden.¹³³ Hier bezieht sich Ibn Rašīq allerdings eher auf die Stellung des Dichters als auf die soziale Funktion der Dichtung.

Al-'Askarī betrachtet in seiner Liste der Vorzüge von Poesie und Prosa auch die politische, soziale und religiöse Bedeutung der Prosagattungen, wie "Redekunst" (*ḥitāba*) und "Briefe" (*rasā'il*). Er erklärt, daß Briefkunst und Rede den Theologen und Herrschern als Mittel dienen, ihre Politik darzulegen oder durch die Predigt den Leuten gesellschaftliche und religiöse Probleme zu veranschaulichen.¹³⁴

Al Marzūqī stellt in der Einleitung zu seinem Kommentar der *Ḥamāsa* einen Vergleich von Poesie und Prosa an, um die Eigenschaften und Vorzüge der Prosa gegenüber der Poesie herauszustellen. Seine Behandlung der Prosa orientiert sich an der Entwicklung der *Kitāba* und der höheren Stellung des "Sekretärs" (*kātib*) in seiner Zeit.¹³⁵ Bei der Erörterung der Funktion der Prosa wirft er die Frage auf: Warum ist die Prosa besser als die Poesie, und warum sind die "Prosaiker" (*kuttāb*) vornehmer (*ašraf*) als die Dichter? Die Antwort lautet.¹³⁶

- a) Die "Redekunst" (*ḥitāba*) dient in vorislamischer Zeit, vor allem bei den Königen der Araber, als bevorzugtes Mittel, um die Führerschaft zu erringen, oder sie mit Hilfe jener weiter auszubauen. Ein Redner, der das Rednerpult bestieg und einen Disput zwischen "streitenden Reihen" (*bain as-simātain*) durch seine Redekunst beilegen konnte, war nach Meinung der Araber besser, als große Geldausgaben oder die Ausrüstung eines Heeres, das den Streit beenden sollte.

133. Ibn Rašīq, *'Umda* I 22

134. 'Askarī, *Šinā'atāin* 154

135. s. 'Abbās, *Ta'rīḥ* 399

136. Marzūqī, *Ḥamāsa* I 16-17. Vgl. 'Alī b. Ḥalaf, *Mawādd* 32ff

Der Poesie jedoch, so al-Marzūqī, standen die Araber ablehnend gegenüber. Die Könige stuften sie als "Niedrigkeit" (*danā'a*) ein. Als Beispiel dafür dient der Fall des Imru'algais, von dem erzählt wird, daß dieser von seinem Vater verachtet wurde, weil er Gedichte verfaßte. Als er nach einem Verweis seines Vaters das Dichten nicht aufgeben wollte, gab dieser den Befehl, ihn zu töten.

- b) Der zweite Grund für den schlechten Ruf der Poesie liegt darin, daß sie zum lohnenden Geschäft wurde. Die Dichter benutzten sie, um Geld sowohl von Niedrigen, als auch von Hochstehenden zu bekommen, indem sie die Ehre der Menschen angriffen. So wurden dem Geizigen freigebige Eigenschaften nachgesagt, wenn sie sich von ihm dafür Lohn erhofften, und der Hochherzige, der ihnen nichts gab, wurde als geizig dargestellt. Es entstand der Satz, daß die Poesie den Adligen erniedrige und den Gemeinen erhöhe.
- c) Die Prosa ist vorzüglicher und vornehmer als die Poesie, weil ihre wunderbaren Eigenschaften besonders an der "stilistischen Unnachahmlichkeit" des Korans deutlich werden.

Ibn Sinān al-Ḥafāḡī betrachtet in seinem Werk "Das Geheimnis der korrekten Sprache" (*Sirr al-faṣāḡa*) die Prosa (*naṭr*) als vornehmer, weil ein Sekretär Einblick in Briefe und Geheimnisse der Herrscher bekommt, und dadurch sein Ansehen steigt.¹³⁷

Ibn Rašīq ist gegenteiliger Meinung, da er im Sekretär mehr einen Diener sieht, der bei einem Herrscher angestellt ist, während der Dichter einen höheren Rang einnimmt.¹³⁸

Aṭ-Ta'ālībī (st.429/1037) betrachtet in seinem Werk "Die Umwandlung von Dichtung in Prosa" (*Naṭr an-naẓm*) die Prosa als nützlich und der Gesellschaft und dem Staat dienlich. Er sagt dazu:

137. s. Ibn Sinān, *Sirr* 280

138. s. Ibn Rašīq, 'Umda I 20-21

"Die Prosa ist vorzüglicher als die Poesie, und sie gehört zu den Königen und Vornehmen. Die Prosaker sind vornehmer und bewegen sich in besseren Kreisen. Die Klasse der *Kuttāb* war und ist immer noch erhaben über die der Dichter. Denn die *Kuttāb*, die die Zungen der Könige sind, schreiben über die Steuereinzahlung, Behandlung der Verdorbenheit . . u.a. Der Dienst der *Kuttāb* bei den Königen zeichnet sie aus und befähigt sie, den Vorsitz einzunehmen. Die Dichter indessen beschäftigen sich mit der Beschreibung der Wohnstätte, dem Heimweh... u.a."¹³⁹

Die Meinung von Abū Mansūr at-Ta'ālībī wird im Hinblick auf die Entwicklung der *kitāba* und die Aufwertung der Sekretäre (*Kuttāb*) verständlich. Diese waren wohlhabend und konnten zum Präfekten oder Minister aufsteigen.¹⁴⁰ In der Bevorzugung der Prosa stimmt at-Ta'alibi mit al-Marzūqī überein. (vgl. oben)¹⁴¹

139. Ta'ālībī, Naṭr 2-3. Vgl. Ta'ālībī, Yatīma II 62. Übers. Zu'bī, Poesie und Prosa 155

140. vgl. Marzūqī, Ḥamāsa I 16, sowie Daif, al-'Asr al 'abbāsī at-tānī 550-551

141. vgl. dazu Marzūqī, Ḥamāsa I 16

3 Religiöse und ethische Kriterien

Zu den Vorzügen der Poesie zählt Ibn Rašīq in seinem *Kitāb al-'Umda* religiöse und ethische Eigenschaften. Hauptargument ist, daß der Prophet Muḥammad die Poesie als einen Richterspruch, bzw. Weisheit bezeichnet hat:

"Manche Beredsamkeit ist Zauber, und manche Poesie ist Richtspruch (Urteil) (*Inna min al-bayān la-siḥran, wa-innā min aš-ši'ri la-ḥukman*).¹⁴²

Weiter erklärt Ibn Rašīq, daß der Prophet nicht gegen die Poesie im allgemeinen war, sondern gegen unmoralische Poesie:

"Die Poesie ist "Rede" (*kalām*), und es gibt gute und schlechte Rede."¹⁴³

Die Meinung der *kuttāb*, daß die Prosa edler sei als die Dichtung, beruht nach Ibn Rašīq darauf, daß Gott den Koran in Prosa herabgesandt hat. Auch der Prophet Muḥammad war kein Dichter, sondern ein Redner:

"Und wir haben ihn nicht die Dichtkunst gelehrt. Die steht ihm nicht an ..." ¹⁴⁴

Ibn Rašīq stellt sich die Frage, warum die arabischen Redner die Herausforderung im Koran, diese Verse nachzuahmen, nicht angenommen haben¹⁴⁵:

"Sag: Gesetzt den Fall, die Menschen und die *Dschinn* tun sich (alle) zusammen, um etwas beizubringen, was diesem Koran gleich(wertig) ist, so werden sie das nicht können. Auch (nicht), wenn sie sich gegenseitig (dabei) helfen würden."¹⁴⁶

142. Ibn Rašīq, 'Umda I 27. Vgl. Schoeler, Grundprobleme 7, Anmerkung 5. Nūrī Sūdān hat diese Aussage ins Deutsche übersetzt. s. Tinsī, Nazm ad durr IV 14 (Einleitung)

143. Ders. I 27

144. Koran 36: 69

145. s. Ibn Rašīq, 'Umda I 20-21

146. Koran 17: 88

Den Grund dafür sieht Ibn Rašīq darin, daß der Koran beides, "Prosa" (*naṭr*) und "Poesie" (*šī'r*) vereint, weswegen weder Redner noch Dichter es geschafft haben, ihn nachzuahmen.¹⁴⁷

Schließlich spricht Ibn Rašīq vom ethischen Vorteil der Poesie in der "die Lüge, die nach allgemeinem Urteil (sonst) ein Laster ist, eine Zierde bildet (*hasanun*). Daß aber etwas die Lüge zur Zierde macht und ihren Makel als verzeihlich erscheinen läßt, dürfte dir (als Beweis seiner Vorzüglichkeit) genügen."¹⁴⁸

Jacobi belegt die obige Aussage mit einem Beispiel von Ka'b b. Zuhair, der trotz seiner Lüge vom Propheten nicht getadelt wurde. Sie sagt dazu:

"Anschließend wird eine Überlieferung aus der Zeit des Propheten angeführt, nach der Muḥammad unwahre Aussagen in einem Gedicht auch dann nicht getadelt hat, wenn damit er selbst ins Unrecht gesetzt wurde. Es handelt sich dabei um die konventionellen Unschuldsbeteuerungen, die zum festen Bestandteil eines Entschuldigungsgedichts gehören. Auch für Ibn Rašīq hat die Dichtung somit ihre eigenen Gesetze; moralische Forderungen sind nicht an sie zu stellen."¹⁴⁹

Al-Ġāhiz hat die Vorzüge der Prosa anhand des sprachlichen Charakters des Korans erklärt:

"Gott stattete jeden seiner Gesandten mit einem solchen Zeichen aus, wie es die Empfänger auf Grund ihrer besonderen Disposition und ihrer Neigung am besten apprezzieren konnten. Moses wurde zu den Ägyptern gesandt, bei denen die Zauberei in hohem Ansehen stand. Indem nun Moses' Zauberkunst die Verwandlung eines Stabes in eine Schlange - die Kunst der Zauberer am Pharaonenhof übertraf, war er als Prophet bestätigt

147. Ibn Rašīq, 'Umda I 21

148. Ders. I 22. Übers. Bürgel, Die beste Dichtung 31

149. vgl. Ibn Rašīq, 'Umda I 23. Ich übernehme das Zitat von Jacobi, Dichtung und Lüge 89. Mit dieser Geschichte hat sich auch al-Tinsī befaßt. s. Nazm ad-durr IV 91ff; vgl. auch Taiyib, Šī'r 3

ʿĪsā kam zu einer Zeit, in der die Heilkunst besonders geschätzt wurde. Seine Auferweckung von Toten überstieg alle Heilkunst, und so war er beglaubigt. Muḥammad schließlich war zu einem Volk gesandt, daß sich selbst mehr als aller anderen Verdienste seiner hervorragenden Redner und Dichter rühmte; das ihm gegebene Zeichen mußte daher ein sprachliches Meisterwerk sein, das alles vorhandene übertraf.“¹⁵⁰

Dieser Gesichtspunkt wurde von den späteren Kritikern wieder aufgenommen. Die Überlegenheit des Korans wurde als Hauptargument für die Vorzüglichkeit der Prosa betrachtet. Ibn Kaʿb al-Ansārī, ein Zeitgenosse von at-Tauḥīdī, erklärt:

„Zur Vorzüglichkeit der Prosa gehört, daß der Prophet nur Prosa gesprochen hat. Und dem Propheten wurde das Dichten verwehrt, weil es niedriger als die Prosa ist, und er ist davon ferngehalten worden, weil es mit Mängeln behaftet ist. Wenn die beiden im Wert gleich wären, so hätte der Prophet sich in beiden Formen geäußert. Aber weil die beiden im Wert unterschiedlich sind, wurde er mit dem Besten der beiden ausgezeichnet, nämlich der Prosa, die für alle Gegenstände geeignet ist ...“¹⁵¹

In der Einleitung der *Ḥamāsa* zitiert al-Marzūqī ebenfalls einige Koranverse, die über die Vorzüge der Prosa sprechen. Sie sagen, daß Gott seinen Koran in Prosa gesandt habe, und sein Prophet Muḥammad in Prosa geredet habe, weswegen die Prosa vorzüglicher als der Koran sei.¹⁵²

Im Rangstreit zwischen Poesie und Prosa lassen sich die Argumente der Kritiker, im Hinblick auf religiöse und ethische Kriterien, in zwei Gruppen einteilen. Eine Gruppe orientiert sich in ihrer Bewertung an der Unnachahmlichkeit des Korans. Für al-Marzūqī z.B. ist die Tatsache, daß der Koran in

150. Ḥalq al-Qurʿān. In: Rasāʾil al-ġāhiz. Ed. Ḥasan as-Sandūbī. Übers. A. Neuwirth, Das islamische Dogma 174. Danach zitiert. Vgl. dazu Marzūqī, *Ḥamāsa* I 17

151. Tauḥīdī, *Imtāʾ* II 135. Übers. Zuʿbī, Poesie und Prosa 160

152. vgl. dazu Koran 26: 134 / 36: 69, sowie Marzūqī, *Ḥamāsa* I 17-18

Prosa herabgesandt wurde und Muhammad nicht gedichtet hat, ein Argument für ihre Vorzüglichkeit.¹⁵³

Ibn Rašīq hält dagegen, daß der Koran weder reine Prosa, noch reine Poesie sei, so daß er von keinem Vertreter der beiden Gattungen nachgeahmt werden konnte, und spricht sich für die Überlegenheit der Poesie aus.¹⁵⁴

Die zweite Gruppe beschäftigt sich mit der Problematik von Lüge und Wahrheit in der Dichtung. In seiner Bewertung der Dichtkunst zählt Ibn Rašīq zu ihren Vorzügen, "daß in ihr die Lüge, von deren Häßlichkeit alle Menschen überzeugt sind, schön sei."¹⁵⁵ Diese Anschauung wurde von anderen Kritikern wie Qudāma b. Ġa'far und 'Abdalqāhir al-Ġurġānī aufgenommen.

153. s. Marzūqī, Ḥamāsa I 17-18

154. s. 'Umda I 20-21

155. Ders. I 22. Vgl. dazu: Jacobi, Dichtung und Lüge 85ff

KAPITEL III: DIE PROSA: ALLGEMEINE PROBLEME UND KRITERIEN DER BEWERTUNG

A. Die Sprache

"Die Sprache ist im ganz wörtlichen Sinne das Material des literarischen Künstlers. Jedes literarische Werk ist, so könnte man sagen, lediglich eine Auswahl aus einer gegebenen Sprache, im gleichen Sinne wie man eine Skulptur als einen Marmorblock bezeichnet, von dem einige Stücke abgehauen sind." ¹

Dichtung und Prosa unterschieden sich in den Ausführungen der arabischen Kritiker nach Sprachverwendung, Form und Stil. Ibn Rašīq sagt dazu:

"Die Dichter haben ihre eigenen bekannten Ausdrücke und ihre eigenen gebräuchlichen Methoden, über die der Dichter nicht hinausgehen und an deren Stelle er keine anderen Ausdrücke verwenden soll, genauso wie sich die Kuttāb die Verwendung bestimmter Ausdrücke - die sie "Kanzleisprache" (*alfāz kitābiya*) genannt haben - angeeignet haben, die sie nicht überschreiten und statt derer sie keine anderen Ausdrücke benutzen sollen." ²

Ibn Rašīqs Aussage zeigt, daß er lediglich die Sprache der "Briefe" (*rasā'il*) gemeint hat, nicht aber die Sprache anderer Prosaarten wie "Rede" (*ḥitāba*) und *maqāma*.

Die Kritiker der Prosa geben zahlreiche Hinweise auf Sprache, Stil, Form und Aufbau, so daß man sagen kann, daß sie der Natur der Prosasprache Rechnung tragen.

Der Sprachstil sollte sich am sozialen und intellektuellen Niveau des Rezipienten orientieren. Ibn Sinān sagt:

1. Wellek, Theorie 184, s. Lotman, Literarische Texte 38-42
2. 'Umda I 128 Übers. Zu'bī, Poesie und Prosa 110. In der modernen Literatur hat Lotman dieses Thema ausführlich behandelt. s. Literarische Texte 39-40

"In Dichtung und Prosa, zum Beispiel Briefe und "Rede" (*hitāba*), darf man nicht gleichzeitig Fachwörter der Philosophen, Grammatiker, Baumeister verwenden, und auch nicht Begriffe aus der Arbeitswelt und Wissenschaft. Wenn man sich mit einer Wissenschaft beschäftigt, und über eine Fertigkeit spricht, dann muß man auch die entsprechenden fachspezifischen Ausdrücke verwenden."³

Die Prosa ist dabei stärker auf den Empfänger hin orientiert als die Dichtung.

Weiterhin muß die Prosasprache Leichtigkeit, Klarheit, Ungezwungenheit und Prägnanz aufweisen, damit sie dem Rezipienten nicht "fremd" erscheint. Bišr b. al-Mu'tamir sagt:

"Hüte dich vor der "Unebenheit" (*tawa'ur*)! Die Unebenheit führt dich zu "Verworrenheit" (*ta'qīd*), zerstört deine Gedanken und schadet deinem Ausdruck"⁴.

(wa-iyāka wa-t-tawa'ura, fa-inna t-tawa'ura yuslimuka ilā t-ta'qīd, wa-t-ta'qīdu huwa alladī yastahliku ma'ānīka, wa-yašīnu alfāzika)

Wörter und Gedanken sollen dem Hörer angepaßt werden:

"Das "Wort" (*lafz*) darf nicht aus der alltäglichen oder niedrigen Sprache stammen, ebenso nicht aus fremder oder "unzivilisierter Rede" (*kalām waḥšī*), außer wenn der Redner Beduine ist. Die unzivilisierte Rede wird von "unzivilisierten Leuten" (*al-waḥšī min an-nās*) verstanden; auch versteht der "einfache Mann" (*sūqī*) das "Kauderwelsch des einfachen Mannes" (*ratānat as-sūqī*). Die "Rede" (*kalām*) der Leute ist so vielschichtig wie ihre bestimmten "Schichten" (*ṭabaqāt*). Es gibt die "reine" (*ḡazl*) und die "unsinnige" (*saḥīf*) Rede Alles sind arabische Reden; mit ihnen haben sie (die Araber) Lob und Spott ausgedrückt. Wenn jemand behauptet, daß es keinen Vergleich zwischen ihren Reden und keinen Unterschied zwischen den Rednern gab, dann (stellt sich die Frage) warum die Araber den Un-

3. Ibn Sinān, Sirr 158

4. Bayan I 136

fähigen, den Weinenden und den Sprachlosen ... von den Rednern erwähnen".⁵

Ibn Qutaiba betont die Leichtigkeit des Ausdrucks im künstlerischen Werk. Der Literat soll keine komplizierten oder gezwungenen Wörter benutzen, sondern sich in seiner Sprachverwendung nach der natürlichen Sprache richten.⁶

Al-'Askari faßt Poesie und Prosa unter dem Begriff "Rede" (*kalām*) zusammen und fordert, daß die Sprache in beiden Künsten leicht und fließend, und die Wortwahl ungezwungen sein soll. Nur so kann man das Werk in eine dem Hörer angenehme Form bringen.⁷

At-Tauḥīdī beschäftigte sich mehr als andere mit den Merkmalen literarischer Werke und verfaßte zahlreiche Bücher über Kunstprosa, die Verständnis für die wichtigen Elemente des Prosakunstwerks zeigen. Er sieht ein, daß es Klarheit und Leichtigkeit im Stil haben, und die Gedanken des Autors in kurzer und prägnanter Form ausdrücken muß. Die Sprache soll die Wahrheit deutlich wiedergeben, wobei jede Form von Übertreibung und Unklarheit zu vermeiden ist:

"Je mehr die "Rede" (*kalām*) ausgeschmückt ist, desto mehr Übertreibungen kommen in ihr vor, und dies wirkt abstoßend. Hält die Rede nicht bestimmte Grenzen ein, so erreicht sie nicht ihr Ziel".⁸

(*in nummiqa (al-kalāmu) tanmīqan dahālahu at-tazaiyudu, wa-l-mutazaiyidu maqlīyun, wa-in ursila 'alā girārihi ša'nahu at-taqsīru*)

Der Schriftsteller soll sich an den normalen Sprachgebrauch halten, denn nur so kann er den Rezipienten erreichen. Gezwungenheit im Hinblick auf die Wortwahl in Rede und Schrift sind zu vermeiden. Der übermäßige Gebrauch von "Fremdwörtern" (*kalīmāt garība*), und rhetorischen Figuren zwingt den Hörer

5. Ġāhiz, Bayan I 144

6. Ši'r 35

7. Šinā'atun 69

8. Aḥlaq 37, vgl. derselbe, Imtā' II 141-142, Kreamer, Philosophy 156-157 und 'Abbas, Ta'rīḥ 240-241

oder Leser nämlich dazu, sich zu stark mit formalen Aspekten zu beschäftigen, und darüber den Inhalt außer Acht zu lassen. Auf diese Weise wird die Beziehung zwischen Wort und Gedanken gestört. At-Tauhīdī hat sich nicht nur theoretisch mit dem Stil der Prosa beschäftigt, sondern auch Werke anderer Autoren kritisiert und auf dieser Basis seine Theorie formuliert. So findet er zum Beispiel al-Hātimīs Stil merkwürdig und seine Sprache "verworren" (*'uqad*) und "unzivilisiert" (*gair ḥaḍārī*)⁹.

Ein anderes Merkmal der Prosasprache soll die Prägnanz sein. Voraussetzung hierfür sind Übung und Begabung. Al-Ġāhiz meint mit Prägnanz die exakte Wiedergabe eines Gedankens, ohne Verkürzung und stilistische Abschweifung.¹⁰

Weitschweifigkeit und Übermaß an rhetorischem Schmuck dagegen mindert die literarische Qualität, schadet dem Inhalt und führt zur Ermüdung des Lesers. Die Gedanken müssen zusammenhängend sein, damit der Gedankengang des Autors klar wird. Auch nach Ibn 'Abdrabbih ist die beste "Rede" (*kalām*) die, welche klar gegliedert ist und die Gedanken des Autors deutlich wiedergibt.¹¹

Ar-Rummānī sagt:

"Die "Prägnanz" (*īḡāz*) ist eine Verkürzung der Rede ohne Schaden für die Gedanken. Wenn man denselben Gedanken mit vielen Worten, oder mit wenigen Worten ausdrücken kann, dann bedeutet der Ausdruck mit wenigen Wörtern Prägnanz."¹²

Aus diesem Grund halten die Kritiker die Ausführlichkeit nicht für eine Bereicherung des literarischen Werks. Auch für al-'Askarī, bedeutet das "Auslassen überflüssigen Geredes" (*ḥaḍf fuḍūl al-kalām*) nicht unbedingt eine Qualitätsminderung. Dies ist vielmehr notwendig und nützlich.¹³

9. *Imtā'* I 135

10. *Ḥayawān* I 91

11. *'Iqd* IV 155

12. *Nukat* 76

13. *Ṣinā'at* 42

Auch für Ibn Sinān sind Prägnanz und das Weglassen von Überflüssigem die Voraussetzungen für rhetorische Schönheit.¹⁴

At-Tauhīdī beschäftigt sich auch mit der Beziehung zwischen Verfasser, Hörer und Werk, den "drei Säulen" des künstlerischen Werkes. Fehlt eine dieser Säulen, verliert das Sprachkunstwerk an Wert und Wirkung. Jedes Kunstwerk benötigt einen begabten Verfasser und einen feinfühligen Hörer. Benutzt der Literat oder Redner für Streitgespräche zuviel Fachausdrücke, so verschlechtert sich seine Rede. Auch wenn die Ausdrucksweise des Literaten zu ausführlich oder unklar ist, verliert der Hörer seine Beziehung zum Werk. Das literarische Schreiben braucht daher Klarheit und sprachliche Prägnanz.¹⁵ Die beste Rede ist nach at-Tauhīdīs Ansicht fein und klar, so daß man ihr folgen kann.¹⁶

Ibn Sinān in seinem Werk "Das Geheimnis der korrekten Sprache" (*Sirr al-faṣāḥa*) stimmt mit at-Tauhīdī überein, daß Prägnanz nicht bedeutet, daß jede Ausführlichkeit zu vermeiden sei. Oft muß ein Schreiben oder eine "Rede" (*ḥuṭba*) ausführlich sein, um klar zu werden, damit auch einfache Leute ihr folgen können.¹⁷

Zusammenfassend kann man sagen, daß nach Meinung der meisten arabischen Kritiker Sprache und Stil der Prosa klar und deutlich sein müssen, damit die Hörer oder Leser folgen können. Dies gilt für gewöhnliche literarische Briefe und "Reden" (*ḥuṭab*). Dabei haben die Kritiker nicht genug beachtet, daß die arabischen Literaten auch komplizierte Briefe und "Reden" (*ḥuṭab*) geschrieben haben, wie z.B. die Reden von Qatrī b. al Fuğā'a, von al Ḥağğāğ b. Yūsuf in Kūfa und die Briefe von al-Ḥağğāğ an Qatrī b. al-Fuğā'a, die ich in der Einleitung schon ausführlich behandelt habe (vgl. S. 55-56, 58-59, 138-139).

14. *Sirr* 197

15. Tauhīdī, *Ahlāq* 162 vgl. 'Abbās, *Ta'rīḥ* 230-231

16. Ders. *Muqābasāt* 340

17. s. Ibn Sinān, *Sirr* 197

B. Die äußere Form:

Reimprosa und Paarreim

Das Metrum ist, nach Meinung der arabischen Kritiker, ein Vorzug der Poesie. Genau wie diese hat aber auch die Prosa rhythmische Eigenschaften durch *Sağ'* und *Izdiwāğ'*.

1) Das arabische Wort *sağ'* kann im Deutschen mit "Reimprosa" übersetzt werden. Lane hat *sağ'* folgendermaßen definiert:

"Rhyming speech or language; [rhyming prose] speech, or language, having *fawāṣil* like the rhymes of verse, without being measured; so called as being likened to the *sağ'* of the pigeon ... or a consecution [of clauses] of speech or language, with one *rawī* [which is the principal, or only, rhyme-letter]; or it consist in the agreement of the endings of words [or clauses], in a certain order, like the agreement of the rhymes *qawāfin* [of verses]." 18

Die Reimprosa (*sağ'*) war unter den alten Arabern sehr verbreitet, wo sie von den "Wahrsagern" (*kuhhān*) verwendet wurde. Der Prophet Muhammad sagte einmal:

"Avoid ye the rhyming prose of the diviners, or soothsayers". 19

Trotz dieser religiösen Ächtung entwickelte sich die Reimprosa bei den Arabern im vierten Jahrhundert zu einem verbreiteten Stilmittel. Autoren, die in *sağ'* schreiben, sind at-Ta'ālibī, aṣ-Ṣābī, Ibn 'Abbād und Ibn Wašmgīr.²⁰ Ein Beispiel dafür ist der Brief des Qābūs b. Wašmgīr (403/1012):

18. Arabic Lexicon: *sağ'* vgl. Lisān: *sağ'*, sowie von Wilpert, Sachwörterbuch: Reimprosa

19. Ġāhiz, Bayān: I 287. vgl. Lane, Arabic Lexicon: *sağ'* vgl. dazu in Kapitel I den Abschnitt über "Reimprosa der Wahrsager"

20. s. Mubārak, Naṭr I 137; derselbe, La Prose Arabe 131-147

"Seit wir uns kennengelernt haben und freundschaftlich miteinander verkehren, hat der Meister nicht aufgehört, die Bemühungen in meinem Interesse als edelste Bemühung anzusehen, und die Wahrung unseres Freundschaftspakts als wichtig anzusehen, und er gewährt mir den Schmuck der Zuneigung und reine Zuneigung ist das Beste, was er gewähren kann, und er pflückt die Frucht des Herzens; aber alles, was er pflückt, verwelkt" 21.

*(lam yazal al-ustādu munḡu ta'ārafnā, / wa-lī sabīli t-taṣāfī taṣarrafnā, /
yarā s-sa'yā fī maṣālīhī min akrami masā'ih, / wa-rī'āyata l-'ahdi fih min
aḥammī mā yurā'ih, / wa-yabḡulu lī naḡlata l-wuddi wa-manḡūlahu ḡaira
mā yabḡulu, / wa-yaḡtanī tamarāt al fu'ādi wa-kullu ḡamīlin yaḡnīh
yaḡbulu /)*

Später wird die Reimprosa ein besonderes Merkmal der *Maqāma*. Diese Gattung spiegelt die Sprachfertigkeit der Autoren wieder. Als Beispiel können die *Maqāmen* von Ḥarīrī (st. 516/1122) dienen:

Friedrich Rückert ist es gelungen, durch seine freie Nachdichtung im Deutschen einen Eindruck von der Wirkung des arabischen Originals zu geben.

"Mich hielt mit frohen Genossen - ein trauter Kreis umschlossen,- von welchem eingeschlossen war Geselligkeit - und Gefälligkeit - und ausgeschlossenen Mißheiligkeit. - Und während wir nun die Fäden der Reden hin und wider spielten - und im Schwanken der Gedanken uns unterhielten - mit Gedichten und Berichten - und Geschichten; - trat herein ein Mann mit gebrechlichem Mantel - und schwächlichem Wandel, - der den einen Fuß schleifte - und auf einen Stab sich steifte; - der sprach: O ihr köstlichen Steine der Schreine! - o ihr tröstlichen Scheine der Reine! - Froh gehen euch auf die Tage - und unter ohne Klage! - Freundlich weck' euch der Frühschein, und lieblich schmeck' euch der Frühwein! - Seht einen Mann, der einst besessen - Haus und Hof, Esser und Essen, - Weiden und

Weidende, - Kleider und zu Kleidende; - Gabe, zu schenken, - Labe, zu trinken, - Äcker und Äste, - Feste und Gäste"22.

(... *Nazamanī wa-aḥdānan lī nādin, / lam yaḥib fih munādin, / wa-lā kabā qadhū zinādin, / wa-lā ḡakat nāru 'inādin, / fa-bainā naḥnu nataḡāḡabu aṭrāfa l-anāšīdi, / wa-natawāradu ṭurafa l-asānīdi, / id waqafa bi-nā ṣaḥṣun 'alaih samal, / wa-fī mišyatih qazal, / fa-qāla yā aḥāyira ḡ-ḡaḥā'ir, / wa-bašā'ir l-'ašā'ir, / 'imū sabāḥan, / wa an'imū iṣṭibāḥan, / wa-nzurū ilā man kāna ḡā nadiyin wa-nadan, / wa-ḡiddatin wa-ḡadan, / wa 'aqārin wa-quran, / wa-maqārin wa-qiran ...)*

Der Effekt der Reimprosa beruht auf Isometrie und Reim, wobei die einzelnen Glieder sich auf semantischer Ebene oft entsprechen. Die Wiederholung eines Gedankens in verschiedenen, aber doch ähnlichen Formen dient dazu, die Rezeption des Textes zu erleichtern. Al-Ġāhiz sagt dazu:

"Abdaṣṣamad b. al-Faḍl b. 'Isā ar-Raqāšī wurde folgendes gefragt: Warum bevorzugst du die Reimprosa gegenüber der Prosa und verpflichtest deine Seele dem Reim und Metrum? Darauf antwortete [ar-Raqāšī]: Wenn ich nur meine Hörer erreichen wollte, brauchte ich nicht mit dir zu diskutieren. Ich möchte aber alle Menschen erreichen, denn sie ist leichter zu behalten und die Ohren sind geneigter, sie aufzunehmen."23

Al 'Askarī definiert die Reimprosa so, daß Gleichgewicht zwischen den Sätzen und Wörtern bestehen muß, und die Wörter am Ende bestimmte Buchstabenkombinationen enthalten müssen (*an yakūna al-ḡuz'āni mutawāzinan mu'tadīlan lā yazīdu aḥaduhumā 'alā l-āḥar ma' ittifāq al-fawāsil 'alā ḥarfin bi-'ainih*), wie z.B. "Das Jahr verlor an Fruchtbarkeit, sein Zustand verschlechterte sich, und die Hände froren" (*sanatun ḡaradat, / wa-ḥālun ḡahadat, / wa-aidin ḡamadat*).24

22. Diese Maqāma heißt: Ad-dīnārīya (Die beiden Gulden).

Ḥarīrī, Makāmāt 26-27. Übers. Rückert, Die Verwandlungen 28 s. Schimmel, Friedrich Rückert 87ff

23. Bayān I 287

24. Šinā'atān 287

At-Tauḥīdī hat sich im Zusammenhang mit der Kritik an Ibn al-'Amīd mit Reimprosa beschäftigt. Eine gute Reimprosa verschönt den literarischen Text und verleiht ihm eine künstlerische Dimension. Sie bringt Rhythmus und poetischen Klang in den Text, soll aber ungezwungen wirken. Besitzt die Reimprosa aber nur eine rein äußerliche Schönheit, dann verliert das ganze literarische Werk an Wert. Die Reimprosa ist wie der Stock für einen Blinden, und verliert dieser seinen Stock, wird er schwach.²⁵

Oft wird die Auffassung von Reimprosa erweitert, so daß jeweils zwei Wörter denselben Reim aufweisen, wodurch jedoch der Eindruck von Künstlichkeit entstehen kann, den die arabischen Kritiker ablehnen. Der Autor ist gezwungen, Reimwörter zu finden, die möglicherweise "niedrig" sind, oder nicht zum Inhalt passen. Ibn Sinān sagt:

"Ein Autor mit geringen literarischen Fähigkeiten bringt Gedanken, die nicht genau sein Thema betreffen, und er verwendet viel Mühe auf die Reimprosa."²⁶

Ibn Sinān gibt auch ein mißlungenes Beispiel für Reimprosa:

"Ich kenne weder die Ursache deiner Gedanken noch deiner Gleichgültigkeit mir gegenüber"²⁷

(*fa-lam aǧida li-sū'i z-zanni masāgan, / wa-lā li-zāhiri l-'arḍi qabūlan*)

Der Fehler liegt hierbei in der Ungleichheit von *masāgan* und *qabūlan*.

'Abdalqāhir al-Ġurġānī befaßte sich mit Reimprosa als Beispiel für ausgewogene, rhythmische Prosa. Er schreibt:

"Als beispiel für einen prosareim von der gleichen, sich ebenso leicht fügenden art, daß diesen wortspielen an gefälligkeit gleichkommt, diene

25. vgl. Tauḥīdī, *Ahlāq* 124-125, 134

26. Ibn Sinān, *Sirr* 147

27. *Ders.* 168

folgendes gebet: "Herr Gott, beschere / mir lob und ehre / doch es gibt keine ehre ohne gabe / und keine gabe ohne reiche habe (*Allāhumma hab lī ḥamdā / wa-hab lī maḡdā / fa-lā maḡda illā bi-fa'al / wa-lā fa'āla illā bi-māl*) und der Satz des Ibn al 'Amīd: "denn des sultans diener schonen heißt seine habe schonen, und sorglich behandeln sein gefolge in hof und zelt / heißt sorglich behandeln sein gut und geld" (*fa-inna l-ibqā'a 'alā ḥadami s-sultānī 'idlu l-ibqā'i 'alā mālih / wal-iṣfāqa 'alā ḥāṣiyatihi wa-ḥaṣamih / dīnārihi wa-dīrhamih*). Du wirst diese art nirgends in so regelmäßiger häufigkeit antreffen wie in der prosa der alten ... oder Faḍl Ibn 'Isā ar-Raqaṣī: "Frage die rede und spricht zu ihr: Wer hat deine flüsse aufgespalten / und deine fruchte gepflückt / und wenn sie dir nicht mit rede antwortete / so antwortet sie doch durch (dein) besinnliches betrachten (*sali l-arḍa fa-qul man ṣaqqā anḥarak / wa-ḡarasa aṣḡārak / wa-ḡanā atmārak / fa-in lam tuḡibka ḥiwārā / aḡābatka 'tibārā*). Bei alledem wirst du nicht ein Wort finden, das um des reimes willen herbeigezogen wurde und ein dem sinne gemäßeres, ihm fügigeres und klarer zu ihm hinführendes verdrängt hätte." 28

Die arabischen Autoren setzten sich auch mit den Makeln ('*uyūb*) der Reimprosa auseinander. Sie differenzierten zwischen *saḡ'* in der "Rede" (*kalām*) und im Koran. Die koranische Reimprosa wurde als Reim der Koranverse (*fawāṣiḥ*) bezeichnet, um sie so von *saḡ'* in der Rede unterscheiden zu können. 29

Al-'Askarī sieht den Makel der Reimprosa darin, daß deren Teile im Gleichgewicht zueinander stünden, Reimbuchstaben aber nicht gleich sind, wie zum Beispiel:

"Wenn du keine Großmut von deiner Armut gäbest. Und wenn ich keinen Grund für meine Schwäche gäbe."

(*idā kunta lā tu'tī min naqṣin karam. wa-kuntu lā 'ūtī min da'fin sabab*)

28. Ḡurḡānī, *Asrār* 11-13. Übers. Ritter 17-20

29. s. Bāqillānī, *I'ḡāz* 270-271, sowie Rummānī, *Nukat* 97

Al-Askarī betrachtet es als Makel, daß keine Gleichheit zwischen *karam* mit Reimbuchstaben (m) und *sabab* mit (b) herrscht.³⁰

Ibn Sinān stimmt mit al-'Askarī's Aussage über die Mängel des *sağ* überein. Darüber hinaus sagt er, daß ein literarischer Text mit gezwungener Reimprosa schwach wird und ein Bezug zwischen Text und Leser nicht mehr hergestellt werden kann.³¹

2) *Paarreim (izdiwāğ)* ist ein anderes Stilmittel in der arabischen Kunstprosa. Lane definiert *izdiwāğ* wie folgt:

"*Izdiwāğ* signifies a conformity, or mutual resemblance, [with respect to sound, or measure,] of two words occurring near together; as in the phrase: '*min saba'in bi-naba'in*' 32 ".³³

Autoren, die *Paarreim* in ihren Werken verwenden, sind: 'Abdalhamīd al-Kātib, Abū Haiyān at-Tauhīdī, al-Ḥātimī und Ibn Šuhaid.³⁴ Ein Beispiel dafür ist ein Brief von 'Abdalhamīd al-Kātib, im Auftrag von Marwān b. Muḥammad an dessen Sohn 'Abdallāh b. Marwān:

"Wisse, daß all deine Leidenschaften Feinde sind, die mit List nach deinem Verderben trachten und deiner Sorglosigkeit entgegenkommen, weil sie Täuschungen des Teufels, Schlingen seiner List und Fallen seiner Intrige sind. Nimm dich also in acht vor ihnen, indem du sie meldest, schütze dich vor ihnen, indem du Vorsicht walten läßt, und suche Zuflucht bei Gott - er ist mächtig und groß - vor ihrem Übel. Bekämpfe sie, wenn sie sich miteinander gegen dich verbinden, mit aufrichtiger Entschlossenheit,

30. Šinā'atāin 288

31. s. Ibn Sinan, Sirr 164-165

32. Koran 27: 22. Ich übernehme die Übersetzung dieses Verses von Paret: "...Ich habe etwas erfahren, was du nicht erfahren hast, und bringe dir nun sichere Kunde von den Sabäern".

33. Arabic Lexicon: Zwğ s. von Wilpert, Sachwörterbuch: Parallelismus, sowie Beeston, Parallelism 180ff

34. s. Mubarak, Naṭr I 137; derselbe, La Prose Arabe 131

die keinen Verzug kennt, mit wirksamen Entschluß, der für deine Meinung keine Ausnahme zuläßt, nachdem du ihn einmal gefaßt hast, mit überwältigender Aufrichtigkeit, die zu leugnen nicht wünschenswert ist, mit einem starken Durchsetzungsvermögen, das nicht von Nachgiebigkeit begleitet wird, und in ehrlicher Absicht, die nicht die geringste Regung eines Zweifels überkommt. Denn so bist du ausgezeichnet gerüstet, sie (die Leidenschaften) von dir abzuhalten und sie zu unterdrücken, bevor sie ihr Ziel bei dir erreichen." 35

(wa-'lam anna kulla ahwā'ika laka 'adūwun yuḥāwilu ḥalakataka, waya'taridu ḡaflataka: li'annahā ḥuda'u iblīsa, wa-ḥawātilu makrah, wa-masāidu makīdatih; fa-ḥdarhā muḡāniban laḥā, wa tawaqqahā muḥtarisan minhā, wa-sta'id bi llāhi 'azza wa-ḡalla min šarrihā, wa-ḡāhidhā idā tanāsarat 'alaika bi 'azmin sādiqin lā wanyata fih, wa-ḥazmin nāfiḍin lā maṭnawīyata li-ra'yika ba'da iṣḍāriḥ, wa-ṣidqin ḡālibin lā matma'a fī takḍibih, wa-maḡā'atin šārimatin lā anāta ma'ahā, wa-niyatin ṣaḥīḥatin lā ḥalḡata šakkin fihā ...)

Al-'Askarī betrachtet den Paarreim als wichtigstes Merkmal der Kunstprosa, welches ihr Schönheit und Glanz verleiht. Er ist der Überzeugung, daß die beste Prosa diejenige ist, die mit Paarreim verschönert wurde. Taucht er im Koran auf, verleiht er den Versen besonderen Glanz, z.B. "Lob sei Gott, der Himmel und Erde geschaffen und die Finsternis und das Licht gemacht hat! Nach alledem setzten diejenigen, die ungläubig sind, ihrem Herrn (andere Wesen) gleich" (al-ḥamdu li-llāhi alladī ḥalaqa l-samāwāti wa-l-arḍa wa-ḡa'ala z-zulumāti wa-nūra tumma alladīna kafarū bi-rabbihim ya'dilūna). 36

Abū Hilāl al-'Askarī fordert:

" Die Reimwörter müssen im Gleichgewicht zueinander stehen. Auch wenn sie nicht mit demselben Buchstaben enden, besteht dennoch ein Gleichgewicht und eine Ebenmäßigkeit... wie z.B. "Habe Geduld in der Hitze des

35. 'Abdalḥamīd, Risāla ilā walī al-'ahd 197-198. Übers. Schönig, Sendschreiben 22

36. Koran 6: 1 &. 'Askarī, Šinā'atain 285

Gefechts mit dem Schmerz des Kampfes und der Stärke des Krieges. Wenn er (jemand) über die Hitze des Krieges (*ḥarr al-ḥarb*) und den Schmerz des Kampfes (*maḍaḍ al-munāza'a*) gesprochen hätte, so würde der Glanz des Gleichgewichts und die Schönheit der Ebenmäßigkeit beseitigt." (*lṣbir 'alā ḥarr l-liqā', wa-maḍaḍi n-nizāli wa-šiddat al-muṣā'...*)³⁷

At-Tauḥīdī zeigte großes Interesse für die rhythmischen Elemente in der Kunstprosa. Er möchte die Prosa in Rhythmus und Klang der Poesie annähern, um so das Verhältnis zwischen Text und Rezipient zu verbessern.

Die Kritiker richteten ihre Aufmerksamkeit aber auch auf die Mängel des Paarreims: Wenn das Werk des Prosaikers zuviel Paarreime enthält, wird es schlecht. Der beste Paarreim in der Prosa ist natürlich und ungezwungen.³⁸ Negative Eigenschaften sind hingegen:³⁹

- a) "Zusammenstellung" (*taḡmīr*), d.h., keine Übereinstimmung bei den Enden von zwei Sätzen, was Unausgeglichenheit der "Rede" (*kalām*) an dieser Stelle mit sich bringt und den rhythmischen Eindruck des Kunstwerkes beeinträchtigt:

"Dein Brief ist eingetroffen; (sein Inhalt) macht freilich aus einem freien Mann einen Sklaven - auch wenn dieser (zugegeben) früher im Sklaventum gewesen ist. Er (d.h. der Brief) fordert zu übergroßem Dank heraus, obgleich (sein Adressat) früher einmal deiner Zuneigung teilhaftig gewesen war, aber davon (nun) nichts mehr übrig ist" (*waṣala kitābuka fa-waṣala bihi mā yasta'bidu al-ḥurra wa-'in kāna qadīma l-'ubūdīya, wa-yastaḡriqu aš-šukra wa-in kāna sālifū wuddika lam yabqā minhu šai'an*) (Die Erwähnung seines "Sklaventums" (*'ubūdīya*) steht mithin in einem zu entfernten Bezug "zu 'davon' (*minhu*) [und ist unzuverlässig]".⁴⁰

37. 'Askarī, *Šinā'atain* 289

38. Ders. 288

39. Ders. 289

40. Ders. 289

- b) "Ausführlichkeit" (*taṭwīl*), d.h., ist der erste Satz der "Rede" (*kalām*) lang, so trifft dies notwendigerweise auch auf den folgenden zu, was sich nachteilig auf den Rhythmus auswirkt, da dieser mit zunehmender Länge der Sätze an ästhetischer Wirkung verliert. Deshalb bedeutet Paarreim Ebenmäßigkeit und Harmonie der Sätze und Abschnitte der "Rede" (*kalām*).

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Reimprosa und Paarreim in der Prosa ähnliche Funktionen wie Reim und Metrum in der Poesie übernehmen.

C. Bildersprache

Ein wichtiges Element der Kunstprosa ist die Verwendung des "Tropus" (*mağāz*). *Mağāz* bedeutet, daß der Autor einen Begriff oder ein Wort nicht im eigentlichen Sinne benutzt, sondern ihn im übertragenen Sinne verwendet und so eine Bedeutungserweiterung herbeiführt. Al-Ğurğānī sagt dazu:

"Die definition des tropus (*mağāz*) (aber lautet wie folgt): jedes wort, mit welchem etwas anderes gemeint wird als das, was mit ihm bei der prägung durch seinen präger belegt wurde, und zwar aufgrund einer (ideellen) "augenverbindung" (*mulāḥaza*, beziehung) zwischen dem zweiten und ersten (nominat), ist ein tropus."⁴¹

Anhand der Tropen gelingt es dem Autor, den Eindruck von Dynamik und Lebendigkeit zu vermitteln.⁴² Wellek sagt darüber:

"Bildlichkeit ist ein Thema, das in die Psychologie ebenso wie in die Literaturwissenschaft gehört. In der Psychologie bedeutet "Bild" geistige Wiedergabe, Erinnerung an eine auf Empfindung und Wahrnehmung beruhende Erfahrung, die aber nicht notwendigerweise optische anschauliche Vergegenwärtigung sein muß."⁴³

Schon in "Reden" (*ḥuṭab*) und Briefen der frühislamischen Zeit, haben sich die Araber die Wirkung des Bildes auf die Hörer zunutze gemacht. So die Rede von al-Ḥağğāğ b. Yūsuf, Ziyād b. Abīh oder die Briefe von 'Umar b. al-Ḥattāb an Abū Mūsā al-Aš'arī.⁴⁴ Als Beispiel soll die Rede von al-Ḥağğāğ b. Yūsuf in Kūfa dienen, die zahlreiche Metaphern aufweist:

"Ich bin ein Wohlbekannter, erreiche hohen Ruhm; nehme ich meinen Turban ab, so wißt ihr, wer ich bin. Bei Gott, ich werde allem Bösen seine eigene Last aufladen, ich werde ihm seine eigenen Sandalen anlegen

41. Asrār 325-326. Übers. Ritter 379 s. Abū Deeb, Al-Jurjānīs Theory 189ff

42. s. Ğurğānī, Dalā'il 295

43. Theorie 198-199

44. vgl. dazu die Beispiele S. 48ff

und es mit seinesgleichen belohnen. Wahrlich, ich sehe Köpfe vor mir, reif zum Pflücken, und ich werde sie pflücken; und wahrlich, ich sehe Blut schimmern zwischen Turbanen und Bärten ...

Bei Gott, ihr Leute des Irak, voller Zwietracht, Heuchelei und schlechten Charakters! Mich kann man nicht abtasten wie eine Feige oder mit alten Wasserschläuchen schrecken wie ein Kamel. Meine Reife ist geprüft, meine Erfahrung ist bewiesen, und ich verfolge mein Ziel bis zum Ende. Der Herrscher der Gläubigen leerte seine Köcher, biß auf seine Pfeile und fand in mir den bittersten und härtesten. Darum schoß er mich auf euch ab. Schon lange seid ihr schnell bei der Hand mit Aufständen, lagert ihr auf den Raststätten des Irrtums und macht ihr Übertretungen zur Regel".⁴⁵

Arabische Kritiker wie Ibn al-Mu'tazz (st.296/ 908) in seinem "Buch über den neuen Stil" (*Kitāb al-badī*) und Abū Hilāl al-'Askarī im "*Kitāb as Šinā'atayn*" gehen auf Bilder in Poesie und Prosa ein, aber erst 'Abdalqāhir al-Ġurġānī legt in den *Asrār al-balāġa* ein systematisches Werk über die Bildersprache vor:

"Das erste und dringlichste, was einer gründlichen und erschöpfenden betrachtung unterzogen werden muß, sind die begriffe vergleich (*tašbīh*), gleichnis (*tamṭīl*) und metafer (*isti'āra*). Denn diese sind die großen wurzeln, aus denen die meisten schönheiten der rede, um nicht zu sagen alle, entspringen und von denen sie sich herleiten. Sie sind gleichsam die pole, um welche sich die (poetischen) gedanken (*ma'ānī*) innerhalb ihres spielraumes drehen, die achsen, um die sie von allen seiten herumgelagert sind, - und wer der suche auf den grund gehen will, wird sich nicht damit zufrieden geben, lediglich beispiele anzuführen oder analoge fälle aufzuzählen - wie wenn z.B. gesagt wird: Eine metafer ist es, wenn man sagt: "Das nachdenken ist das mark des handelns" (*al-fikratu muḥḥu l 'amaḥ*)."⁴⁶

45. Ġāhīz. Bayān II 308-309. Übers. Fähdrieh, Der Islam von den Anfängen 68

46. Asrār 26. Übers. Ritter 43-44

Er fordert den Literaten auf, Vergleiche und Metaphern in seinen Werken zu benutzen, da seiner Meinung nach Kunstprosa nicht ohne bildliche Sprache auskommt:

"Der Tropus gehört zu den Schätzen der Rhetorik und zu den Mitteln des begabten Dichters und des gewandten Literaten bei der Schaffung (ibda') ihrer Kunstwerke."⁴⁷

Den Vorzug bildlicher Ausdrucksweise legt er in folgenden Worten dar:

"Einer ihrer hauptvorteile ist es, daß sie diesen dichterischen gedanken- ausdruck immer in einer neuen form auftreten läßt, die ihm höheren rang und adel verleiht und seiner vortrefflichkeit noch eine weitere hinzufügt, und daß in ihr ein und dasselbe wort mehrere ausdrucks- werte gewinnt, sodaß es, an verschiedenen stellen wiederholt, an jeder einzelnen einen anderen wert und einen rang für sich erhält, jedesmal wieder durch einen anderen reiz den blick fesselt und liebenswürdig betört. Eine der eigen- tümlichkeiten aber, die man ihr nachrühmt - und zwar ist dies ihr haupt- ehrentitel - besteht darin, daß sie dir viel sinn mit wenig worten über- mittelt..."⁴⁸

Für al-Ğurġānī sind Metapher, Gleichnis und Vergleich demnach Grundlage und Maßstab für die Qualität des künstlerischen Textes.⁴⁹

47. Ğurġānī, *Dalā'il* 295

48. *Asrār* 41. Übers. Ritter 62

49. vgl. dazu: 'Abbās, *Ta'riḥ* 433-435

**D. Die Motive für das Schreiben und
der rechte Zeitpunkt dafür**

Ein weiteres Problem, mit dem die Araber sich beschäftigten, ist die Frage nach den Motiven für das Verfassen von Literatur und dem rechten Zeitpunkt dafür.

Die berühmte *Ṣaḥīfa* des Mu'taziliten Bišr b. al Mu'tamir (st. 210/ 825) enthält einige Regeln und Ratschläge für die Erlernung der Redekunst bzw. der rhetorischen Kunstsprache, die aber auch auf die Poesie anwendbar sind. Sie gehen u.a. auf den schöpferischen Akt des Schreibens und den rechten Zeitpunkt dafür ein, d.h. wie und wann man am besten schreiben sollte.⁵⁰

Die Kunstprosa verlangt natürliche Begabung vom Prosaliker, die ihn befähigt, auch andere literarische Gattungen zu beherrschen. Dennoch verlangt jede literarische Gattung eine spezielle Begabung und entsteht unter unterschiedlichen Voraussetzungen.⁵¹ Nicht jeder Dichter kann demnach Kunstprosa schreiben und nicht jeder Schriftsteller kann sich mit Dichtung befassen. Ibrāhīm b. al-'Abbās aṣ-Ṣūlī sagt:

"Ich habe sonst nichts in meinen Briefen geschrieben, als das, was mir gerade in den Kopf kam und was mich in meiner Brust bewegte".⁵²

(*mā takallamtu qatṭu fī mukātabātī illā 'alā mā yağlubahu ḥātirī, wa-yağīṣu bihi ṣadrī*)

Gemeinsam ist beiden die künstlerische Begabung. Die Begabung ist eine Kraft, die Kritiker wie Ġāhiz auf das Wirken eines Dämons zurückführen:

"...So behaupten sie, daß jeder große Dichter seinen Dämon hat, dessen Dichtung über den Mund des Dichters geht. Al-Bahrānī hat behauptet, daß dieser Dämon die Tochter von 'Amr, dem Freund von al-Muḥabbal ist, und

50. vgl. Ġāhiz, Bayān I 135-136

51. s. Ders. I 208

52. Ibn Abī l-Isḥāq, Tahrīr III 439

daß ihr Onkel Miṣḥal der Dämon von al-A'šā ist. Er erwähnt, daß sein Onkel Humaim ist, d.h., Hammām und dieser al-Farazdaq."⁵³

Van Vloten sagt dazu:

"Auch im Qoran spiegeln sich dergleichen Vorstellungen ab. Ich denke hier namentlich an die nicht wenigen Stellen, wo von einem Dämon die Rede ist, der durch seine Einflüsterungen die Gläubigen und Ungläubigen von der ihnen gepredigten Wahrheit abzuhalten versucht, und der von Muhammad mit dem Worte *Qarīn* angedeutet wird. *Qarīn* bedeutet 'Gefährte' und daraus geht hervor, daß dieser Dämon mit dem Menschen innig verbunden gedacht wurde."⁵⁴

Ich zitiere darüber zwei Verse aus dem Koran:

"...und wenn sie die Gläubigen treffen, sagen sie: 'wir glauben'. Wenn sie aber (wieder) mit ihren teuflischen Gesinnungsgenossen beisammen sind, sagen sie: 'wir halten mit euch ...' "⁵⁵

Und auch:

"Habe ich euch, ihr Kinder Adams, nicht verpflichtet, nicht dem Satan zu dienen, der euch ja ein ausgemachter Feind ist, ..." ⁵⁶

Später haben auch Abū l-'Alā' al-Ma'arrī in seinem Werk "Das Sendschreiben über die Vergebung" (*Risālat al-ḡufrān*) und Ibn Šuhaid in seinem Werk "The Treatise of Familiar spirits and Demons" (*Risālat at-tawābi' wa-z-zawābi'*) sich mit dem Thema "*Šaiṭān* und Dichter" auseinandergesetzt. Abū l-'Alā' al-Ma'arrī sagt, daß der Dämon wunderbare Fähigkeiten habe und daß er Unmögliches möglich machen könne.⁵⁷

53. Ḡāhiz, *Ḥayawān* VI 225-226

54. Dämonen 182. Dazu ausführlich Goldziher, *Abhandlungen* I 3ff.

55. Koran 2: 14

56. Koran 36: 60

57. *Ḡufrān* 476 vgl. Ibn Šuhaid, *Tawābi'* 54ff

Der rechte Zeitpunkt für das Schaffen ist bei Dichtern und Schriftstellern unterschiedlich und nicht dem Willen unterlegen.

Ibn Qutaiba sagt in seinem Werk "Über die Dichtung und die Dichter" (*aš-Ši'r wa š-šu'arā*):

"Es gibt für das Dichten Zeiten, wo (dem Dichter) das Nahe fern liegt und das Leichte schwer wird. Ebenso ist es ja auch mit prosaischen Aufsätzen bei Sendschreiben, *Maqamen* und (rhetorisch stilisierten) Antworten. Dafür kennt man keine Ursache, als daß der Natur (*garīza*) durch schlechte Nahrung (*sū' gidā*) oder einen sie treffenden Kummer etwas Uebles widerfahren ist. So sprach Alfarazdaq zuweilen: "Ich bin nach dem Urtheile der Tamimiten selbst der beste Dichter von ihnen, aber zuweilen kommt eine Stunde über mich, wo ich mir leichter einen Zahn ausreißen, als einen Vers machen könnte... . Es gibt aber für das Dichten auch Zeiten, in denen (dem Dichter) das Langsame zueilt und das Widerspenstige sich fügt. Dazu gehört der Anfang der Nacht, ehe die Müdigkeit ihn (den Dichter) überfällt, ferner der Anbruch des Tages vor dem Frühstück, der Tag, wo er Heilmittel genossen (*yaum šurb ad-dawā*'), und die Einsamkeit im Zimmer (*al-hulwatu fi l-mağlis*) und auf der Reise. Aus diesen Gründen sind die Gedichte eines und desselben Dichters verschieden, ebenso wie die Sendschreiben des (elegant schreibenden) Sekretärs."⁵⁸

Auch Ibrāhīm b. al-Mudabbir (st.279/892) beschäftigte sich mit den Entstehungsproblemen der Schreiben. So helfen seiner Meinung nach Aggressionen und Glücksempfinden, ein literarisches Werk zu beginnen, denn psychische Ausnahmezustände fördern die Kreativität. Er sagt dazu:

"Suche für dein Schreiben (eine Zeit aus, in der) dein Herz frei ist und eine Stunde, in der du (genügend) Kraft hast. Dann wirst du finden, was sich dir (sonst) durch mühselige und umständliche Arbeit entzieht. Denn das in einer edlen Seele Verborgene und das in guten Gedanken Verwahrte verwirklicht sich nur in Verbindung mit einer unmäßigen Lust auf das in

58. Ši'r 19. Übers. Nöldeke, Beiträge 24-25 vgl. Bonebakker, Poets and Critics 85ff.

jenem Verborgenen vorherrschende Böse oder Liebe, oder auf den Zorn, der aus jenem (Verborgenen) entsteht."⁵⁹

In dem Werk "Die Blüte der Bildung" (*Zahr al-ādāb*) von al-Ḥusrī findet sich der Rat von al-Ḥātimī, daß nachts die beste Zeit wäre, Prosa zu verfassen, da Schriftsteller zur Nachtzeit mehr Ruhe und Muße haben.⁶⁰

At-Tauhīdī glaubt, daß Übung (*durba*) und Wissen (*ma'rifa*) die essentiellen Grundlagen des Schreibens sind.⁶¹

Entscheidend ist jedoch, daß der Schriftsteller den rechten Zeitpunkt wählt, um seine Gedanken mit den passenden Ausdrücken zu formulieren. Dabei sollte er sich an seinen Fähigkeiten orientieren und versuchen, sein Werk in eine dem Rezipienten verständliche Form zu bringen.

59. Ibn al-Mudabbir, 'Adrā' 30

60. Zahr 153

61. Hawāmīl 272-273

E. Inhalt und Form

"In der arabischen Dichtung herrscht ein unbedingter Inhalt-Form Dualismus, der ... nirgends grundsätzlich in Frage gestellt wird."⁶²

Es handelt sich um den Gegensatz *ma'nā* (Pl. *ma'an*) und *lafz* (Pl. *alfāz*), der im Deutschen mit verschiedenen Begriffspaaren, je nach Verwendung des Autors, wiedergegeben werden kann: Inhalt-Form; Gedanke, Motiv sprachlicher Ausdruck. Dieser Gegensatz gilt nicht nur für die Dichtung, sondern für jede sprachliche Form. Zur Darstellung dieses Dualismus in der Prosa wollen wir die Meinung einiger arabischer Kritiker, insbesondere al-Ġāhiz' in *Kitāb al-Ḥayawān* und *al-Bayān wa-t-tabyīn* und 'Abdalqāhir al-Ġurġānīs in *Dalā'il al-i'ğāz* und *Asrār al-balāga* ausführlich behandeln.

Al-Ġāhiz war der erste, der sich mit dem Verhältnis von *lafz* und *ma'nā* beschäftigte. Anlaß gaben möglicherweise die Indische *Ṣahīfa* und die *Ṣahīfa* des Bišr b. al-Mu'tamir (st. 210/825), die er im *Kitāb al-Bayān wa-t-tabyīn* zitiert. Die Indische *Ṣahīfa* fordert, daß der sprachliche Ausdruck dem Gedanken entsprechen soll (*wa-min 'ilmi ḥaqqi l-ma'nā an yakūna l-ismu lahu tibqan, wa-tilka l-hālu lahu wafaqan*).⁶³ Auch nach Bišr b. al-Mu'tamir muß ein edler Gedanke in einen edlen Ausdruck gekleidet sein (*fa'inna ḥaqqā l-ma'nā aš-šarīf al lafz aš-šarīf*).⁶⁴

Der Interpretation von Iḥsān 'Abbās nach kann man als weiteres Motiv für Ġāhiz' Beschäftigung mit Literaturkritik die Diskussion um den Wundercharakter des Korans ansehen. Ġāhiz stellte sich darin gegen seinen Lehrer Ibrāhīm b. an-Nazzām (st. nach 220/ 835), der die Ansicht vertritt, daß Gott die Menschen dazu brachte, sich davon abzuwenden,⁶⁵ den Wundercharakter (*i'ğāz*) des Korans zu imitieren und beschäftigte sich mit der Komposition des Korans.⁶⁶ Einem

62. Heinrichs, Arabische Dichtung 69

63. Bayān I 92-93

64. Ders. I 136

65. Dies ist die bekannte Lehre von der "Abwendung" (*ṣarfa*), die später in jede Diskussion über *i'ğāz* einbezogen wird.

66. s. 'Abbās, Ta'rīḥ 98 vgl. Bāqillānī, *i'ğāz* 29

Hinweis Ġurġānīs zufolge hat er darüber ein Buch verfaßt "Die Komposition des Korans" (*Nazm al-Qur'ān*), das leider verloren ist.⁶⁷

Zu dem Verhältnis von *lafz* und *ma'nā* sagt al-Ġāhiz:

"Der *Šaiḥ* (d. i. Abū 'Amr) war der Ansicht, daß man den *ma'nā* schön finden müsse, aber die *ma'ānī* liegen doch weggeworfen auf der Straße und ein jeder, Nichtaraber und Araber, Beduine und Seßhafter, kennt sie. Der Rang (sc. der Dichtung) aber liegt doch nur in der Einhaltung des Versmaßes, der Wahl des Sprachausdrucks, der Leichtigkeit der Artikulation (Euphonie), der Stärke der Begabung und der guten Qualität des Gusses (d.h. der sprachlichen Fügung), denn die Dichtung ist nichts anderes als ein Handwerk (eine Kunstfertigkeit) (var. eine Formung), eine Art von Weben und eine Weise der Formung."⁶⁸

Das bedeutet, daß jeder fähig ist, ein Thema (*maudū*) oder ein Motiv zu finden, aber nicht jeder besitzt die Fähigkeit, diese *ma'ānī* richtig anzuwenden und zu formulieren. Darüber hinaus sind die *ma'ānī* in unbegrenzter Zahl vorhanden, während die *alfāz* begrenzt sind:

"Wisse weiter . . ., daß bei den *ma'ānī* das Gegenteil von dem gilt, was bei den *alfāz* gilt, weil die *ma'ānī* sich bis ins Grenzenlose ausdehnen und ins Unendliche erstrecken (sc. an Zahl), während die Bezeichnungen der *ma'ānī* (also die *alfāz*) beschränkt, zählbar, verfügbar und begrenzt sind."⁶⁹

Mit dem Argument der Unbegrenztheit der *ma'ānī* hat sich Heinrichs auseinandergesetzt:

"Diese Theorie läßt hinsichtlich des *ma'nā* zwei Dinge unberücksichtigt, einmal die Tatsache, daß die *ma'ānī* - besonders in der Dichtung - praktisch nicht unbegrenzt und beliebig, sondern auf bestimmte, von Tradition und

67. Ġāhiz, *Ḥayawān* I 9, sowie *Bāqillānī*, *Iḡāz* 6

68. *Ḥayawān* III 131-132. Übers. Heinrichs, *Arabische Dichtung* 70

69. *Bayān* I 76. Übers. Heinrichs, *Arabische Dichtung* 71 Diese Frage findet sich bei Bakkār, *Qaṣīda* 147-150, sowie *Tāhā*, *Naẓariya* 177-178

Konvention festgelegte Bereiche beschränkt sind. Aus diesem wohl- bekannten und übersehbaren Inventar von Motiven eines auszuwählen, kann allerdings noch weniger als Verdienst gerechnet werden als das völlig freie Auffinden eines *ma'nā*; darum widerspricht dieser Sachverhalt der Theorie nicht, sondern stützt sie sogar.⁷⁰

Heinrichs weist hier zu Recht auf die Konventionalität der klassisch-arabischen Dichtung, vor allem in der spätabbasidischen Epoche hin. Die Zusammenstellung "vorbildlicher Motive" in Motivkatalogen hatte zur Folge, daß die Dichter sich stärker der sprachlichen Form zuwenden mußten, um Originalität zu zeigen.

Ihsān 'Abbās hat sich in seiner Geschichte der arabischen Poetik auch der Frage zugewandt, wieso Ḡāhiz dem sprachlichen Ausdruck mehr Interesse widmet als dem Inhalt. Er sieht dies im Zusammenhang mit dem Problem des Plagiats, das die Kritiker des 3. Jahrhunderts beschäftigte, z.B. "Das Buch über die Plagiate der Dichter und darüber, worin sie übereinstimmen (, daß es kein Plagiat ist.)" (*Kitāb Sariqāt aš-Šu'arā' wa-mā ittafaqū 'alaih*) von Ibn as-Sikkīt (st. 243/857), "Das Buch der Angriffe des Kuṭaiyir auf die Dichter" (*Kitāb Igārat Kuṭaiyir 'alā š-šū'arā'*) von az-Zubair b. Bakkār (st. 256/869), "Das Buch der Plagiate des Buhturī von Abū Tammām" (*Kitāb Sariqāt al-Buhturī min Abī Tammām*) und "Das Buch der Plagiate der Dichter" (*Kitāb Sariqāt aš-šū'arā'*) von Ahmad b. Abī Ṭāhir Ṭaifūr (st. 280/893).⁷¹ Entscheidend war für al-Ḡāhiz, Gedanken, auch plagierte, in immer wieder neuen Formen zu bringen.⁷²

'Abbās bemerkt dazu weiter, daß sich al-Ḡāhiz mehr für *alfāz* interessierte, liege in seiner Person selbst. Er besaß eine außerordentliche Begabung, Themen zu finden und diese zu bearbeiten.⁷³

Dennoch hat al-Ḡāhiz den Inhalt nie losgelöst von der sprachlichen Form betrachtet, sondern die Abhängigkeit des einen vom anderen festgestellt:

70. Heinrichs, Arabische Dichtung 71

71. s. 'Abbās, Ta'rīḥ 70

72. Ders. 98-99

73. Ders. 98-99

"Der *lafz* (Form) ohne *ma'nā* (Motiv) ist nur eine sinnentleerte Hülle, wie ein leerer Umschlag. Die *alfāz* sind dem Körper und die *ma'ānī* dem Geist vergleichbar."⁷⁴

Ibn al-Mudabbir scheint von Ḡāhiz beeinflusst, da er den Vergleich *alfāz* - *ma'ānī* mit Körper - Geist von al-Ḡāhiz aufnimmt.⁷⁵ Er hat jedoch dessen These insofern mißverstanden, als er den sprachlichen Ausdruck vom Gedanken trennt und ihm Vorrang einräumt.

Ibn 'Abdrabbih im *Kitāb al-'Iqd al-farīd* fordert im Zusammenhang mit der "Rhetorik" (*balāga*) die Verwendung von feinen, leicht verständlichen Worten, zusammen mit feinen, leicht verständlichen Gedanken, um so den Hörer besser zu erreichen.⁷⁶

Auch al-Hamadānī (st. 327/938) betont die Harmonie von Form und Motiv im Stil der literarischen Briefe als Mittel, den Leser zu beeinflussen.⁷⁷ Ar-Rummānī stimmt zu:

"Die "Rhetorik" (*balāga*) bringt die *ma'nā* dem Herzen näher in der Schönheit des *lafz*."⁷⁸

Al-'Askarī bezieht keine eindeutige Position. Einerseits zitiert er al-Ḡāhiz' Aussage, daß die *ma'ānī* jedem leicht zugänglich seien, die *alfāz* hingegen nicht.⁷⁹ Andererseits sagt er auch, daß die Gedanken genauso klar und schön sein müssen wie die Wörter und folgt damit den Rhetorikern.⁸⁰

Im 4./10. Jahrhundert entwickelte sich die Kunstprosa bei den Arabern und damit änderte sich die Sichtweise der Kritiker. Nach at-Tauḥīdī sollen die

74. Ḡāhiz, *Risāla* I 262

75. vgl. Ders. *Risāla* I 262, *Ḥayawān* III 131-132, sowie Ibn al-Mudabbir, 'Adrā' 39

76. 'Iqd V 394-395

77. *Alfāz* 76

78. *Nukat* 75-76

79. vgl. Ḡāhiz, *Ḥayawān* III 131-132, sowie 'Askarī, *Ṣinā'atāin* 72-73

80. s. 'Askarī, *Ṣinā'atāin* 46

Literaten sich nicht länger mit dem Gegensatz von *lafz* - *ma'nā* beschäftigen, sondern sich den stilistisch - rhetorischen Elementen der Literatur zuwenden.⁸¹

Im Zusammenhang mit der *lafz* - *ma'nā* Theorie schlägt at-Tauhīdī's philosophische Bildung zu Buche. Er sagt:

"Der Unterschied zwischen *lafz* und *ma'nā* ist folgender: *lafz* ist natürlichen (*tabī'ī*) und *ma'nā* geistigen (*'aqlī*) Ursprungs. Deshalb ist der *lafz* vergänglich, denn die Zeit folgt der Natur, und daher bleibt der *ma'nā* beständig, denn sie entspringt dem Verstand, und der Verstand ist göttlich. Grundstoff des *lafz* ist der Lehm Boden, und jeder Lehm Boden ist schwach."⁸²

Lafz und *ma'nā* werden also nach ihrer Entstehung unterschieden, und nicht nach ihrer Wichtigkeit im literarischen Werk.

Al-Asadābādī (st. 415/1024) sieht als Maßstab für Sprachreinheit, daß Form und Gedanke rein und schön sind. Ist dies der Fall, wird die "Rede" (*kalām*) insgesamt rein.⁸³

Al-Marzūqī vergleicht Gedanke und Form mit Gebäck und Gefäß.⁸⁴ Meiner Meinung nach bedeutet dies, daß die *ma'ānī* für ihn wichtiger sind als die *al-fāz*. Möglicherweise geht dies auf seine Kritik an Abū Tammāms Dichtung zurück, dessen komplexe poetische Bilder er als Wortschmuck ansieht (Gefäß), denen der Inhalt (Gebäck) nicht gerecht wird.⁸⁵

'Alī b. Ḥalaf al-Kātib (st. Mitte des 5./11. Jhr.) bewertet weder *ma'nā* noch *lafz* höher, sondern vergleicht *lafz* mit dem Körper und *ma'nā* mit dem Geist.⁸⁶ Ich denke, 'Alī b. Ḥalaf al-Kātib will mit dem Vergleich Körper - Geist

81. s. Tauhīdī, 'Ulūm 195

82. Imtā' I 115

83. Muḡnī XVI 197. s. al-Ġāhiz, Ḥayawān III 131-132 und
Ḍaif, Balāḡa 114-116

84. Ḥamāsa I 5

85. Ders. I 4

86. Mawādd 83

die Verschmelzung von *lafz* und *ma'nā* ausdrücken; er belegt dies jedoch nicht anhand literarischer Texte

Ibn Rašīq widmete in seinem Werk *al-'Umda* der *ma'nā* - *lafz* Theorie ein ganzes Kapitel.⁸⁷ Er behandelt dieses Thema im Hinblick auf die arabische Dichtung, betont aber, daß das Gleiche auch für die Prosa Gültigkeit hat.

Er drückt darin die Anschauung von der Überlegenheit des *lafz* aus:

"Der *lafz* ist teurer, wertvoller und erstrebenswerter als der *ma'nā*, denn die *ma'ānī* sind den Menschen von Natur aus vorhanden, der Unwissende und der Gebildete sind darin gleich, aber das (dichterische) Schaffen geht auf die Vorzüglichkeit der sprachlichen Ausdrücke (*alfāz*), die gute Qualität des Gusses (*sabk*) und die Makellosigkeit der Komposition (*ta'līf*)."⁸⁸

Ibn Rašīq bezieht sich zwar auf die Poesie, betont aber, daß Gleiches auch für die Prosa gelte, unter Berücksichtigung der gattungsspezifischen Sprachverwendung:

"Die Dichter haben ihre eigenen bekannten Ausdrücke ... genauso wie sich die *kuttāb* die Verwendung bestimmter Ausdrücke - die sie Kanzleisprache (*alfāz kitābīya*) genannt haben - angeeignet haben."⁸⁹

Abschließend soll die *lafz* - *ma'nā* Theorie bei 'Abdalqāhir al-Ġurġānī (st. 471/1078) in *Asrār al-balāġa* und *Dalā'il al-i'ğāz* behandelt werden. Ġurġānī hat sich in *Kitāb Dalā'il al-i'ğāz* mit der Komposition des Korans beschäftigt. Anlaß hierfür war möglicherweise ein Werk von al-Ġāhiz mit dem Titel *Naẓm al-Qur'ān* (s.o.).⁹⁰ Daneben gibt al-Ġurġānī in *Dalā'il al-i'ğāz* zahlreiche Zitate aus Ġāhiz' Werken wie z.B. *al-Ḥayawān*, *al-Bayān wa-t-tabyin* und Beweise des Prophetentums (*Ḥuġaġ an-nubūwa*).⁹¹

87. vgl. 'Umda I 124ff.

88. 'Umda I 127. Übers. Heinrichs, Arabische Dichtung 72

89. 'Umda I 128. Übers. Zu'bī, Poesie und Prosa 110

90. s. Ġāhiz, Ḥayawān I 9

91. vgl. dazu Ġurġānī, Dalā'il 256, 390-398, 482, 508, 606

Im Zusammenhang mit der *lafz* - *ma'nā* Theorie bezieht sich al-Ğurğānī im *Kitāb Dalā'il al-i'ğāz* auf die Theorie von al-Ğāhiz, aus *al-Ḥayawān*, *al-Bayān wa-t-tabyīn* und dem "Sendschreiben über Ernst und Scherz" (*Risāla fī l-ğiddi wa-l-hazl*)⁹² Al-Ğurğānī betont, daß die *ma'ānī* den Grundstoff und das Material der *alfāz* bedeuten. Daher tadelt er die Kritiker, die sich mit den *alfāz* ohne Berücksichtigung der *ma'ānī* beschäftigen. Er schreibt:

"... Denn nicht an jeder stelle fügen sich die gedanken dem (spiel), in das der gleichklang hineinziehen will; die worte sind ja diener der gedanken, über welche diesen freie verfügung gegeben ist; die gedanken sind es, welche die zügel der herrschaft in händen haben und gehorsam fordern dürfen. Wer aber den worten zur macht über die gedanken zu verhelfen sucht, der bringt gleichsam die dinge aus der normalen ordnung und entfremdet sie ihrer natur."⁹³

Weiter erklärt al-Ğurğānī, daß der *lafz* gleichgewichtig mit dem *ma'nā* ist; so daß man den *lafz* nicht als wichtiger behandeln sollte, da beide ein einheitliches Thema bilden. Er sagt dazu:

"Was aber die ästhetische wertschätzung anlangt, die rein auf das wort zurückgeht, ohne daß der sinn als ursache und motiv daran beteiligt wäre, so handelt es sich dabei fast immer um das gleiche, nämlich, daß die gebrauchten worte dem jeweils üblichen sprachgebrauch entsprechen, und daß keine barbarisch klingenden, fremden ausdrücke oder vulgäre sprachfehler darunter sind; wobei der sprachfehler darin besteht, daß ein ausdruck in einer weise gebraucht wird, die ihn von seinem in der sprache festgelegten sinn abweichen läßt und ihn der von ihr geforderten grammatischen funktion und eigenschaft entfremdet..."⁹⁴

92. vgl. dazu Ğāhiz, *Ḥayawān* III 131-132, *Bayān* I 76, *Risāla* I 262 und Ğurğānī, *Dalā'il* 256, 482, 508

93. *Asrār* 8. Übers. Ritter 10

94. *Asrār* 4. Übers. Ritter 3

Der Begriff 'Formung, Gestaltung' (*taṣwīr*) wurde erstmals bei al-Ġāhiz erwähnt. Er sagt:

"Die Dichtung ist nichts anderes als ein Handwerk (eine Fertigkeit) (var. eine Formung), eine Art von Weben und eine Weise der Formung (*fa-innamā š-šī'ru šinā'atun* (var. *siyāgatun*) *wa-darbun minā n-nasġi wa-ġinsun minā t-taṣwīr*)." 95

Ich denke hier, daß al-Ġāhiz mit dem Begriff *taṣwīr* die rhetorischen Figuren gemeint hat.

Später beschäftigte sich al-Ġurġānī mit dieser Aussage von al-Ġāhiz, insbesondere mit dem Begriff "Form" (*ṣūra*). Die *Ṣūra* bedeutet bei ihm die Einheit von *lafz* und *ma'nā*. Beide Elemente formen zusammen eine besondere *ṣūra*, d.h. eine neue "Form". Al-Ġurġānī erklärt dazu:

"Nun ist bekannt, daß die Kategorie des Sprachkunstwerkes die der Gestaltung und Formung ist, die Kategorie des *ma'nā* aber, welche ausgedrückt wird, die des Dings, auf welches die Gestaltung und Formung angewendet wird Ebenso wie, wenn wir einen Siegelring einem anderen vorziehen wollten, weil das Silber des einen besser oder seine Gemme kostbarer ist, dies keine Bevorzugung seiner, insofern er Siegelring ist, wäre, genau so ist es, wenn wir einen Vers einem anderen wegen seines *ma'nā* vorziehen, notwendig keine Bevorzugung seiner, insofern er Dichter und Sprachkunstwerk ist." 96

Die *lafz* -*ma'nā* Theorie entwickelte sich bei 'Abdalqāhir al-Ġurġānī nicht nur durch den Begriff "Form" (*ṣūra*), sondern zusätzlich durch den Begriff "Komposition" (*nazm*). Die Komposition orientiert sich bei ihm an *lafz* und *ma'nā*. Auch wenn der *lafz* sprachlich noch so vollkommen sei, bleibt er ohne Sinn, wenn er keine einheitliche Verbindung mit dem *ma'nā* eingeht. Er schreibt dazu:

95. Hayawān III 131-132. Übers. Heinrichs, Arabische Dichtung 70 vgl. Grunebaum, Kritik 110-113

96. Dalā'il 254-255. Übers. Heinrichs, Arabische Dichtung 75 s. Bakkār, Qasīda 154-155

"Wenn nun ein kenner der wortkunst eine dichtung schön, oder ein prosastück gut findet und dann das lob, das er ihm spendet, aus den bloßen worten zu begründen scheint, also etwa sagt: Süß, gut aufgebaut, hübsch..., so muß man sich darüber klar sein, daß er damit etwas aussagt über dinge, die nicht auf den klang der laute und die äußere wortprägung zurückgehen, sondern auf etwas, was auf den geist des menschen wirkt, und einen vorzug, dessen feuer der verstand aus seinem feuerzeug heraus schlägt." ⁹⁷

Abschließend kann man feststellen, daß die *lafz* - *ma'nā* Theorie des al-Ġāhiz die spätere Literaturkritik beeinflusst hat. Der Dualismus dieser Theorie bleibt bei den meisten Kritikern erhalten. Nur al-Ġurġānī scheint ihn durch seinen Begriff der Form überwunden und durch seinen Begriff der Komposition erweitert zu haben.

97. Ġurġānī, *Asrār* 4. Übers. Ritter 3 Dazu ausführlich Abū Deeb, *Al-Jurjānis' Theory* 24ff, 'Abbās, *Ta'rīḥ* 419ff und Neuwirth, *Koran* 127-128

KAPITEL IV DIE GATTUNGEN DER KUNSTPROSA UND IHRE ÄSTHETISCHE WÜRDIGUNG

A. Die Kunst der Rede

1. Die Kategorien der Rede

Die erste prosaische Gattung, die behandelt werden soll, ist die "Rede" (*ḥutba*). Die Rede erfordert von den arabischen Autoren Vorbereitung (*isti'dād*) und Bildung (*ṭaqāfa*), damit der Redner sein Ziel, die Leute zu beeinflussen und zu überzeugen, erreicht. Er sollte deutliche, wohlklingende Wörter benutzen und die Rede mit rhetorischen Figuren ausschmücken, um das Interesse der Hörer zu wecken

Die Rede als prosaische Gattung läßt sich in verschiedene Kategorien unterteilen, wovon jede ein besonderes Ziel verfolgt und eine besondere Rolle in der menschlichen Gesellschaft spielt. Al-Ġāhiz hat in seinem *Kitāb al-bayān wa-t-tabyīn* verschiedene Formen der Rede erwähnt, zum Beispiel die Rede, in der "Ratschläge" (*iršād*) zum Wohl des Volkes gegeben werden. Er schreibt dazu:

"Wenn der Redner das Wohl des geringen Volkes (*šā'n al-'āmma*) im Sinn hat, und ebenso das Wohlergehen der Vornehmen, wenn er ein Mann ist, der sich an die Allgemeinheit richtet und nicht an eine besondere Gruppe, der aufrichtig ist und nicht betrügt, wenn er den Rechtgläubigen (= der sunnitischen Orthodoxie) in Liebe zugetan ist und die Andersgläubigen und Sekten verabscheut, dann wird ihm Glück von allen Seiten zuteil und die Herzen fliegen ihm zu; dann vereinen sich die Seelen in Liebe zu ihm, so verschieden auch ihre Neigungen sind, und werden (gemeinsam) in die Richtung seines Willens gedrängt." ¹

Andere Formen der Rede werden bei Friedensschlüssen, in Kriegszeiten, bei Hochzeitsfeiern und Zusammenkünften verschiedener Stämme benutzt. Al-Ġāhiz weist auf die unterschiedlichen Formen hin, die Reden haben können:

1. Ġāhiz, *Bayān* II 8

"Unterschiede zwischen der "Einleitung" (*muqaddima*) einer "Hochzeitsrede" (*ḥutbat an-nikāh*), einer Festrede, einer Friedensrede, einer Kriegsrede."²

Die Hochzeitsrede war meist von längerer Dauer, da familiäre Dinge zur Sprache kamen, von denen der Aufbau einer neuen Familie abhing.³

Der politische Teil der Festrede wurde von den Herrschern eingeführt und dazu benutzt, dem Volk ihre politischen Ansichten und Herrschaftsmethoden darzulegen. Eine der berühmtesten Reden auf diesem Gebiet ist "Die Verstümmelte" (*al-Batrā'*) von Ziyād b. Abīh (s. S. 52-53)⁴

In den Anfängen des Islam vollzieht sich auf dem Gebiet der Rede eine große Entwicklung. Sie nimmt neue Formen und Inhalte an, wobei die Religion einen großen Raum einnimmt.⁵ Die Predigt als Hauptbestandteil des Freitagsgottesdienstes zeigt dies deutlich.

Ein Beispiel ist auch die Rede des Aḥnaf b. Qais, in der er die arabischen Stämme auffordert, gemeinsam den Islam zu verteidigen und miteinander in Frieden zu leben:

"O Leute von al Azd und Rabī'a - Ihr seid unsere Brüder in der Religion, ihr seid mit uns verschwägert (*sihr*), wir sind Brüder der Abstammung nach, wir sind Nachbarn und wir stehen gemeinsam gegen den Feind..."⁶
(*yā ma'sara al-Azdī wa-Rabī'a, antum ihwānunā fī d-dīnī, wa-šurakā'unā fī ṣ-ṣihri, wa-ašiqqā'unā fī n-nasabī, wa-ḡirānunā fī d-dāri, wa-yadunā 'alā l-'adūwī*)

Eine weitere Redeform ist die *ḥuṭba*, die bei bestimmten Anlässen und "Gelegenheiten" (*al-munāsabāt*) benutzt wurde. Sie handelt meist vom Krieg

2. Ḡāhiz, Bayān I 116

3. Ders. I 118

4. s. dazu: Ḡāhiz, Bayān I 64, sowie Wellhausen, Reich 77-78

5. 'Askarī, Ṣinā'atāin 154, s. dazu: Ḡāhiz, Bayān I 154, III 6-7 und Blachere, Histoire III 719

6. Ḡāhiz, Bayān II 135

oder der Verteidigung des Landes oder von religiösen Themen. Ein Beispiel ist die Rede des 'Alī b. Abī Ṭālib:

*"(ammā ba'du) Der Heilige Krieg ist ein "Tor zum Paradies" (bāb min abwāb al-ğanna). Wer willentlich nicht daran teilnimmt, den wird Gott in das Kleid der Verächtlichkeit hüllen..."*⁷

2. Der Redner: Eigenschaften und Bildung

Der "Redner" (*ḥaṭīb*) in vorislamischer Zeit war innerhalb des Stammes dem "Dichter" (*šā'ir*) in Ansehen und Macht gleichgestellt. Er vertrat den Stamm in "Versammlungen" (*mawāsim*), und wenn Delegationen seines Stammes bei anderen Stämmen vorsprachen, trug er ihre Angelegenheit vor und verkündete den Ruhm seines Stammes. Zuweilen trat er zusammen mit den Stammesdichtern auf. Wenn das Gedicht zur Anfachung der kriegerischen Leidenschaft benutzt wurde, so spielte der Redner die Rolle des Friedensvermittlers und Schiedsrichters zwischen den streitenden Parteien. Dies wird als besondere Funktion der *ḥuṭabā'* hervorgehoben.⁸

Diese Funktion setzt nach dem Islam einige wichtige Eigenschaften des Redners voraus, damit er seiner Rolle gerecht werden kann. Dabei handelt es sich im wesentlichen um menschliche Qualitäten, denn als moralische Instanz muß er sich selbst der Moral verpflichten.⁹ Weiterhin muß er gebildet und natürlich redegewandt sein.¹⁰

Ibn Sīnā beschreibt den Redner so: Er muß "Gelassenheit ausstrahlen" (*sakīnat al-ğawāriḥ*), "Ruhe bewahren" (*rabāṭat al-ğā's*) und darf nicht zuviel "gestikulieren" (*qillat al-ḥarakāt*).¹¹ "Geistige Verwirrung" (*ḥaira*) lähmt den Redner und ruft "Sprachhemmung" (*ḥuṣa*) bzw. Unfähigkeit hervor. Diese rednerischen Schwächen wurden zum ersten Mal von dem Kalifen 'Uṭmān b. 'Affān auf der "Kanzel" (*minbar*) angeprangert.¹²

Al-Ğāhiz nennt Ğa'far b. Yahyā (st 188/803) als Beispiel für einen exzellenten "Redner" (*ḥaṭīb*). Dessen Rede zeichnete sich aus durch "Ruhe" (*hudūr*), "Bedächtigkeit" (*tamahhu*), Sprachreinheit, Wohlklang, Klarheit und den Verzicht auf Gesten oder "Wiederholung" (*i'āda*).¹³ Al-Ğāhiz hat auch die Mängel, die bei

8. Goldziher, *Ḥaṭīb* VI 97. s. dazu: Ḥasan, *Ḥuṭab* 25. Wensinck, *Khuṭba* E.I.² V 74-75, sowie Pedersen, *Kḥaṭīb* F I ² V 1109-1111

9. Ibn Sīnā, *Mağmū'* 32-33

10. Ders. 16

11. Ders. 16

12. s. Ğāhiz, *Bayān* I 345, sowie 'Askarī, *Šinā'at* 31

13. *Bayān* I 105-106

Rednern der vorislamischen Zeit auftauchen, zusammengestellt:¹⁴

1. Benutzen von Fremdwörtern (*isti'āna bi-l-ġarīb*)
2. Undeutliches Sprechen (*tašāduq*)
3. Direktes Ansehen des Hörers (*an-naẓar ilā l-nās*)
4. Streichen des Bartes (*mass al-lihya*)
5. Abweichen von der Einleitung (*ḥurūġ 'alā l-muqaddima*)

Für al-'Attābī (st. 117/735) ist derjenige ein guter Rhetoriker, der beim Sprechen weder stockt noch sich wiederholt.¹⁵

Nach Ansicht der arabischen Kritiker ist auch die Stimme des Redners entscheidend. Eine "vernehmliche" (*ġahwarī*) und "weitreichende Stimme" (*ṭūl an-naḥas*) ist daher Merkmal eines guten Redners, der längere Zeit ohne Pause reden muß¹⁶. Auch das Vermeiden störender Geräusche wie z.B. "Räuspern" (*naḥnaḥa*) tragen zum Erfolg des Redner bei.¹⁷

"Sprachfehler" (*'uyūb lisāniya*) beeinträchtigen die Artikulationsfähigkeit und machen den Redner zum Gegenstand des "Spottes" (*suhriya*).¹⁸ Al-Ġumāhī schnitt im Vergleich zu Zaid b. 'Alī b. Ḥusain schlechter ab, da er, trotz seiner rhetorischen Begabung, beim Reden wegen eines fehlenden Zahnes einen Pfeifton von sich gab.¹⁹

Al-Ġāhiz führt als "Mängel der Artikulationsfähigkeit" (*'uyūb ṣautiya*) *taq'ir* und *taq'ib* an. Beide Wörter haben die Bedeutung: mit tiefer Stimme "guttural" reden²⁰. Auch die Wiederholung bestimmter Buchstaben hintereinander schafft Probleme. Wāṣil b. 'Atā' (st. 181/797) vermied den Buchstaben "rā", weil er ihn nicht richtig aussprechen konnte und dieser Mangel ihn vor seinen Hörern schwach erscheinen ließ.²¹

14. Ġāhiz, Bayān I 44 s. Goldziher, Ḥaṭīb 98-100

15. s. Bagdādī, Qānūn 66

16. 'Askarī, Ṣinā'at al-nāṭiq 54-55

17. Ġāhiz, Bayān I 105-106

18. Ibn Waḥb, Burhān 171

19. Mubarrad, Balāġa 60

20. Bayān I 13

21. Kulāṭī, Iḥkām, 172-173

Ibn Wahb sieht als Voraussetzung für eine gute "Rede" (*ḥutba*) "fließendes Sprechen" an (*ṣi'at aš-šidq*), "langen Atem" (*tūl al-lisān*) und eine "klare Aussprache" (*ṭabyīn maḥāriḡ al-ḥurūf*).²²

Weiterhin müsse der Redner scharfsinnig und geistesgegenwärtig sein, um den Leuten Rede und Antwort stehen zu können.²³

Die Redner benutzen zur Unterstützung ihrer Rede den "Stock" (*miḥsara*)²⁴ und tragen eine besondere Kleidung, die sie als Redner kenntlich macht.²⁵ Dazu gehört der "Turban" (*'imāma*), das "Hemd", ein langes Obergewand (*ḡubba*) und der "Überwurf" (*milhafa*).²⁶

Der vorislamische Redner sollte, um seinen Stamm repräsentieren zu können, über dessen Anliegen informiert sein. Vom Redner der islamischen Zeit verlangte man umfassende Allgemeinbildung und gute Sprachkenntnisse. Bildung ist eine wichtige Voraussetzung für den Erfolg des Redners und sollte ständig überprüft und vergrößert werden.²⁷

Die Kenntnisse, die der Redner braucht, hängen vom Thema der Rede ab. Eine Hochzeitsrede erfordert beispielsweise weniger Bildung als eine politische Rede oder Friedensrede. Auch brauchten die Redner der frühislamischen, umayyadischen und abbasidischen Epoche aufgrund der komplizierten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ein größeres Wissen als ihre beduinischen Vorgänger.²⁸

Was das Verhältnis von "Redner" (*ḥaṭīb*) und Hörer angeht, so enthält die *Ṣaḥīfa* des Bišr b. al-Mu'tamir Regeln und Ratschläge, die zu beachten sind. Danach muß der Redner bzw. "Dichter" (*šā'ir*) seinen Stil dem Gegenstand und dem Niveau des Adressaten anpassen.²⁹

22. Burhān 170

23. Murtadā, Amālī II 102

24. Ḡāḥiz, Bayān I 370 vgl. Becker, Islamstudien I 450ff

25. Ders. III 117

26. Ders. III 92

27. Ders. I 204, 241

28. vgl. dazu: Daif, al-'Aṣr al-'Abbāsī al-auwal 448ff; derselbe, Naṭr 52ff und Nuṣṣ, Ḥitāba 147ff

29. Ḡāḥiz, Bayān I 138-139

1. Der Sprechende (*mutakallim*) soll die Gedanken (*ma'ānī*) und die Situation des Hörers einschätzen können.
2. Jede soziale Klasse setzt ein bestimmtes sprachliches Niveau voraus, dessen sich der Sprecher bewußt sein muß.
3. Der Sprechende soll keine Fachwörter (*alfāz al-mutakallimīn*) benutzen, es sei denn vor Fachleuten, die diese beherrschen.

Ibn 'Abdrabbih überliefert von Muḥammad aš-Šaibānī (st. 189/804):

"Wenn du Könige, Minister, Wissenschaftler, "Sekretäre" (*kuttāb*), "Redner" (*ḥuṭabā*), Literaten, Dichter, normale (*ausāta n-nās*) oder niedrige Leute anreden willst, dann rede jeden entsprechend seines Ansehens, seines Ruhmes, seines Standes und seiner Position an." 30

Die Übereinstimmung zwischen dem Niveau der Rede und dem des Adressaten ist eine der wichtigsten Forderungen der arabischen "Rhetorik" (*balāga*). Sie wird in den meisten arabischen Werken auf die kurze Formel "jede Situation hat die ihr zukommende Rede" (*li kulli maqāmin maqāl*) gebracht. Daraus ergeben sich alle weiteren Bedingungen, die eine Rede erfüllen soll, um als gelungen betrachtet zu werden 31

30. 'Iqd IV 180

31. vgl. dazu Ġāhiz, Bayān I 135-136, Ibn Rašīq, 'Umda I 212 213.
s. dazu: Zu'bī, Poesie und Prosa 18, Grunebaum, Kritik 144, Anmerk. 41 und Schoeler, Grundprobleme 9

3. Der Aufbau der Rede

a) Die Teile der Rede

In der vorislamischen Zeit machten sich die Araber noch keine Gedanken über den Aufbau einer Rede, sondern folgten ihrer Eingebung und verfügten über eine natürliche Begabung, ihre Rede logisch aufzubauen (vgl. S. 31ff). Später jedoch haben die Kritiker die Rede in verschiedene Teile zerlegt. Al-Ġāḥiẓ hat sich dabei auf die "Einleitung" (*muqaddima*) als wichtigsten Teil konzentriert. Er vergleicht sie mit dem "Anfang" (*matla'*) der *Qaṣīde*:

"In der Einleitung (*muqaddima*) deiner "Rede" (*kalām*) sollte ein Hinweis über deine Ziele stehen, so wie der beste Vers in der Dichtung derjenige ist, dessen Reim du bereits erahnst, wenn du den ersten Halbvers gelesen hast Denn eine "Rede" (*kalām*) hat nichts Gutes, wenn die Einleitung nicht auf ihren Inhalt und ihr Ziel hinweist.³²

Auch andere Kritiker wie Ibn Ṭabāṭabā ziehen den Vergleich zwischen "Rede" (*ḥuṭba*) und *qasīda*:

"Wenn du alle Gedichte der Dichter prüfst, dann findest du, daß sie untereinander ähnlich sind, und daß sie den Ansprachen der Redner, denen der Beredten und den Aphorismen der Weisen analog sind."³³

Die Einleitung der "Rede" (*ḥuṭba*) hat verschiedene Formen. Einige sind mit koranischen Versen oder Sprichwörtern ausgeschmückt, andere beginnen mit dem "Lob Gottes" (*taḥmīd*). Dabei spielen die koranischen Verse und Sprichwörter direkt auf das Thema an, was die Wirkung auf den Hörer steigerte. Ḥusri bemerkt dazu:

"Sein Sohn 'Aḡlān ('Aḡlān b. Saḥbān) besaß eine wunderbare Sprache. Er war ein Meister des Wortes, treffend im Ausdruck, und er fügte in seine "Rede" (*ḥuṭba*) passende Zitate aus der Dichtung ebenso ein wie geistreiche

32. Bayān I 116

33. 'Iyār: 78. Übers. Zu'bi. Poesie und Prosa 30

Sprichwörter; während des Vortrages benutzte er seltene Verse und bekannte Sinnsprüche, um seine Rede zu würzen." 34

Ibn 'Abdrabbih bemerkte, daß Abū Bakr und 'Umar b al-Ḥaṭṭāb ihre Reden immer mit bestimmten Sätzen beginnen, so "O mein Gott, mach die letzte Zeit zu meiner besten Zeit, das Ende meines Werkes zum besten Werk und den Tag des Zusammentreffens mit dir zu meinem besten Tag." 35

Die arabischen Kritiker legten großen Wert darauf, daß zwischen Einleitung und Hauptteil ein innerer Zusammenhang besteht. Al-Ġāhiz schreibt dazu:

"Das Abweichen von dem, was im Vorwort angekündigt wird, ist Weit-schweifigkeit" (*al-ḥurūġ mimḡa buniya 'alaihi auwalu l-kalāmi ishāb*) 36

Das Ende (*ḥātima*) der Rede sollte kurz sein und eine Zusammenfassung beinhalten, um dem Hörer den Inhalt noch einmal ins Gedächtnis zu rufen 37

34. Ḥusri, Zahr 884

35. 'Iqd IV 66

36. Bayān I 44

37. s. Ḥawī, Fann 21

b) Vorbereitung und Improvisation

Die Redner lassen sich in zwei Typen unterteilen: Die Redner der "Improvisation" (*irtigāl*) und die Redner mit gründlicher "Vorbereitung" (*i'dād*). Wichtigste Voraussetzung für den improvisierenden Redner ist seine "Geistesgegenwart" (*badīha*); er sollte sich aber nicht allein auf diese verlassen. Ibn Wahb schreibt in seinem Buch "Der Beweis: Über die Arten der Beredsamkeit" (*Kitāb al-Burhān fī wuḡūh al-bayān*) dazu:

"Der "Redner" (*ḥaṭīb*) muß die "Treulosigkeit der Geistesgegenwart" (*ḥiyānat al-badīha*) bei der Improvisation beachten. Den Redner darf Leichtigkeit der Rede in einigen Angelegenheiten nicht dahin führen, immer und in allen Angelegenheiten zu improvisieren. Dies gilt selbst dann, wenn er mit Leichtigkeit der Aussage Erfolg hat, so daß er durch Geistesgegenwart besser ist als die anderen durch Nachdenken. Dieser Redner ist der beste Redner, dem kein Redner oder Literat gleicht."³⁸

Al-Humaidī zählt in seinem "Buch zum leichteren Erlernen des Briefschreibens" (*Tashīl as-sabīl ilā ta'allum at-tarsīl*) die Geistesgegenwart zu den wichtigsten Eigenschaften, von der eine Rede zeugen muß.³⁹

Die arabischen Kritiker sahen auch die Nachteile der Improvisation. Diese liegen in der Wiederholung von Wörtern und dem Gebrauch von Leerformeln, die dem Redner eine Pause zum Nachdenken verschaffen, zum Beispiel "höre mir zu" (*isma' ilāyja*), "hast du nicht verstanden?" (*a-wa lasta tafhamu*) und "O, dieser [Mann] (*yā ḥādā*).⁴⁰

Der zweite Typ der "Rede" (*ḥitāba*) beruht auf Vorbereitung. Die Kritiker fordern die Redner in diesem Fall auf, besonders auf Inhalt und Sprache zu achten. Al-Ġāhiz sagt:

38. Burhān 168-169 s. Goldziher, *Ḥaṭīb* 97

39. *Tashīl* 6

40. *Ġāhiz*, *Bayān* I 113

"Und wenn du dich mit dieser Kunst beschäftigen willst und zu dieser Art von Literaten gerechnet werden willst, wenn du also Qasīden dichten oder Reden verfassen oder Briefe schreiben willst, dann ... hüte dich davor, daß dein Selbstbewußtsein oder dein Stolz auf die Früchte deines Geistes dich dazu bringt, diese dir selbst zuzuschreiben, sondern zeige sie den "Gelehrten" (*'ulamā*), seien es Briefe, Dichtung oder "Reden" (*ḥutab*). Wenn du merkst, daß die Hörer lauschen, und ihre Augen Interesse zeigen und wenn du bemerkst, daß jemand nach mehr fragt und es schön findet, dann gib es als deine Arbeit aus (*fa-ntaḥilhu*)."⁴¹

Die Redner nutzten die Vorbereitung, um Fehler oder das Stocken während des Vortrages zu vermeiden, denn ein Lapsus linguae (*zallat lisān*) verringerte die Wirkung auf die Hörer.⁴² Von 'Uṭmān b. 'Affān wird überliefert, daß er auf dem *minhar* in der Rede stockte und sich damit entschuldigte, daß er seine Rede nicht wie andere Herrscher vorbereitet habe.⁴³

Allgemein läßt sich feststellen, daß die arabischen Redner vor und nach Muhammad ihre Reden gut vorbereiteten. Während die Redner der vorislamischen Zeit sich nur im Geist vorbereiteten, kann man in islamischer Zeit davon ausgehen, daß die Reden schriftlich vorbereitet wurden, wie die zahlreichen Beispiele von schriftlich fixierten Reden belegen, die von al-Ġāhiz oder Ibn 'Abdrabbih überliefert wurden.

41. Ġāhiz, Bayān I 203

42. Ders. I 117

43. Ders. I 345

c) *Sprache und Stil*

Ein Sprachkunstwerk, und so auch die "Rede" (*ḥutba*), ist von dem Stil, der dem Verfasser eigen ist, geprägt. Klarheit und Leichtigkeit sollen jedoch immer oberstes Gebot sein. Bišr b. al-Mu'tamir sagt in seiner *Ṣahīfa* darüber:

"Hüte dich vor der "Unebenheit" (*tawa'ur*) der Sprache, die zu "Verworrenheit" (*ta'qīd*) des Stils führt. Diese Verworrenheit zehrt jeden Gedanken auf und schadet deiner Ausdrucksweise."⁴⁴

Al-Ġāhiz erklärt, daß Wörter, wenn sie leicht und genau sind, loblich sind und mehr in Verbindung zu Herz und Geist stehen.⁴⁵

Abū Ḥaiyān at-Tauhīdī will, daß die "Rede" (*ḥutba*) in klaren Worten, treffenden Vergleichen, kurzen Abschnitten mit Reimprosa verfaßt wird.⁴⁶

Ibn Waḥb fordert einmal Ausführlichkeit, ein anderes Mal Prägnanz, je nach Niveau des Publikums. Ein guter "Redner" (*ḥaṭīb*) ist derjenige, der eine lange ausführliche Rede für einfache Leute halten kann, aber auch eine kurze prägnante Rede für Leute mit hohem Bildungsniveau.⁴⁷

'Abdalqāhir al-Ġurġānī hat sich mit dem Rhythmus in der "Rede" (*ḥutba*) beschäftigt, der beispielsweise durch Reimprosa erzeugt wird. Dieser Rhythmus erleichtert es dem Redner, die Hörer zu fesseln:

"wobei noch zu bemerken ist, daß der stil solcher vorreden rhythmik und reim geradezu verlangt; denn sie werden ja tradiert und gehen von mund zu mund wie dichtungen, und sie bedeuten in der prosa das, was der erotische eingang (*nasīb wa-tašbīb*) in der poesie bedeutet, von dem man ja sozusagen nichts verlangt, als daß der dichter da seine kunst spielen

44. Bayān I 136

45. Ders. II 8

46. Imtā' II 141

47. Burhān 162

läßt, das maß seines talentes zeigt, einen begriff von seiner virtuosität gibt und zeigt, was er alles in gewählt feiner beschreibung leisten kann." 48

B. Die Kunst des Schreibens (Briefstil)

Wesentlicher Bestandteil der arabischen Literatur ist die "Briefkunst" (*kitāba*). Die Briefe fanden starkes Interesse und man bemühte sich um einen bilderreichen Stil: Prägnanz, Klarheit und logischer Aufbau waren weitere Merkmale, durch die sie sich auszeichneten. Die meisten "Briefe" (*rasā'il*), die uns erhalten sind, stammen aus den "Kanzleien der islamischen Herrscher" (*dīwān as-saltana*). Man spricht daher auch von "Kanzleibriefen" (*rasā'il dīwānīya*) oder "Herrscherbriefen" (*rasā'il sultānīya*), die sich mit den Problemen von Politik und Gesellschaft auseinandersetzen.⁴⁹ Äußerlich lassen sie sich in lange und kurze Briefe unterteilen. Letztere werden "Randbemerkung", "Glosse" (*tauqī'āt*) genannt (s. S. 61-62).

Die *Kitāba* genoß hohes Ansehen, weil sie die Zusammenarbeit des Herrschers mit dem *Kātib* voraussetzten. Der Sekretär mußte zu diesem Zweck über Allgemeinbildung, wie auch über Spezialwissen, verfügen.⁵⁰

Daneben gab es auch "literarische" (*adabīya*), "religiöse" (*dīnīya*), "brüderliche" (*ihwānīya*) Briefe und Gerichtsbriefe (*rasā'il fī-l-qaḍā'*). Beispiele sind: die literarischen Briefe von Ibn al-'Amīd und as-Šāhib b. 'Abbād in dem Werk "Die guten Sitten der zwei Minister" (*Ahlāq al-wazīrain*) von Abū Ḥayyan at-Tauhīdī, der Brief des Propheten Muhammad an Ḥālīd b. al-Walīd (s. S. 47-48), das "Sendschreiben über die Gefolgschaft" (*Risāla fī s-sahāba*) von 'Abdallāh b. al-Muqaffa' und der Gerichtsbrief von 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb an Abū Mūsā al-Aš'arī (s. S. 48-49).⁵¹

Diese verschiedenen Arten der Briefe erforderten einen guten Stil, um überzeugend zu wirken und forderte vom Schreiber hohes sprachliches und stilistisches Können.⁵² Sie waren also nicht nur ein Mittel zur Darlegung bestimmter Probleme, sondern sie stellten darüber hinaus ein Sprachkunstwerk dar.

49. s. 'Askarī, *Šinā'atun* 173-176, sowie Islam, *Kātib*. E.I.² IV 754-770

50. Hamaḍānī, *Alfāz* 74

51. s. dazu: Ġāhiz, *Bayān* II 48-50, Ibn Hišām, *Sīra* II 383, Kurd 'Alī, *Rasā'il* 40-106, 117-134, 218-220 und Tauhīdī, *Ahlāq* 353ff

52. Ibn Wahb, *Burhān* 255-256

1. Die Bildung des "Schreibers" (*kātib*)

Die Briefkunst erforderte eine umfassende Bildung der Sekretäre in Literatur und Geschichte, damit sie sich mit den verschiedenen Problemen von Gesellschaft und Herrschaft auseinandersetzen konnten. Die arabischen Kritiker haben aus diesem Grund zahlreiche Bücher und Briefe zur Kunst des Schreibens und zur Bildung des Schreibers verfaßt. Beispiele sind die Bücher: "Die Bildung des Sekretärs" (*Adab al-kātib*) von Ibn Qutaiba, "Die Grundsteuer und die Briefkunst" (*al-Ḥarāğ wa-sinā'at al-kitāba*) von Qudāma b. Ġa'far und "Die Bildung der Sekretäre" (*Adab al-kuttāb*) von Abū Bakr aṣ-Ṣūlī, sowie der Brief von 'Abdalhamīd al-Kātib an die Sekretäre. Darin gibt der Autor Anleitungen zur Abfassung eines guten künstlerischen Textes. Dieser Brief wird später ein grundlegendes Werk für die *kuttāb*. Den Anfang bildet eine Segensformel mit einer ausführlichen Huldigung an diesen Berufsstand, wobei dessen Bedeutung und Unentbehrlichkeit für den Herrscher hervorgehoben wird:

"Er hat euch, ihr Sekretäre, die vornehmste Stellung zugewiesen"
(*fa-ğā'alakum ma'āšir al-kuttāb fī ašrafī l ġihāt*).

Er enthält weiterhin ein Bildungsprogramm, das für die *Kuttāb* obligatorisch ist: das Studium des Koran, der religiösen Pflichten (*farā'id*) und der arabischen Sprache, die intensive Beschäftigung mit Dichtung und Berichten über die Schlachtentage der Araber und Perser. Neben religiöser und literarischer Bildung spielt auch die verwaltungstechnische Ausbildung eine große Rolle. Der Kātib wird weiterhin angehalten, niedrige Verhaltensweisen wie Verleumdung und schlechte Eigenschaften wie Hochmut von sich fernzuhalten. Er soll seinem Herrscher in Treue und Dankbarkeit ergeben sein und ihm das Lob erweisen, das ihm gebührt, die Last des Tadels dagegen auf sich nehmen. Die ideale Beziehung eines Sekretärs zu seinem Herrscher wird im Anschluß daran mit der Beziehung des Dresseurs zu einem Pferd verglichen. Dabei werden verschiedene Situationen im einzelnen durchgespielt.⁵³ Ebenso wie der Dresseur den

53. 'Abdalhamīd, *Risāla ilā l-kuttāb* 222-226. s. Schönig, *Sendschreiben* 118-119 vgl. Bagdādī, *Kuttāb* 150, Islam, *Kātib*. E.I.² IV 754-770, Roemer, *Staats-schreiben* 5, sowie Latham, 'Abdalhamīd al-Kātib 164ff

Charakter seines Pferdes kennen muß, braucht auch der Sekretär seinem Herrscher gegenüber das nötige Einfühlungsvermögen. Wenn das Pferd widerpenstig ist, darf er sich nicht aufregen und wenn es langsam ist, muß er mit Freundlichkeit seine Schritte beschleunigen.

'Abdalḥamīd al-Kātib zeichnet in seiner *risāla* das Idealbild eines Sekretärs, das dieser nach Möglichkeit anstreben sollte. Dabei wurde er als Perser von den Ratschlägen der persischen Könige für Sekretäre beeinflusst, wie sie sich in den Überlieferungen finden, die Firdausī (st. um 320/1021) später in seinem "Buch der Könige" (*Schāhnāme*) zusammengetragen hat.⁵⁴ Spätere arabische Kritiker fügen noch andere Bedingungen hinzu, die der Sekretär erfüllen muß. Ibn Qutaiba (st. 276/889) forderte die Sekretäre auf, sich mit den Problemen des Volkes und der Prophetentradition zu befassen und sieht in der Beschäftigung mit diesen Dingen die Grundlage eines guten Stils.⁵⁵

Ibrāhīm b. al-Mudabbir (st. 279/892) schreibt:

"Lies die Bücher der Maqāmen und "Reden" (*ḥutab*), die Diskussionen der Araber, die Gedanken der Nichtaraber (Perser) (*ma'ānī l 'aḡam*), befasse dich mit der "Logik" (*ḥudūd al mantiq*), den Sprichwörtern der Perser, ihren Briefen, "Verträgen" (*'uhūd*), "Randbemerkungen" (*tauqī'āt*), Biographien und Berichten über ihre Kriegsführung. Eigne dir Kenntnisse in Grammatik, Morphologie und Philologie an, studiere die Dokumente und Klauseln, z.B. Archivakten und die "Depositen" (*amānāt*). Die Beschäftigung mit diesen Dingen ist die wichtigste für jeden Sekretär. Übe dich auch in der Benutzung der Koranverse und der Sprichwörter an passender Stelle. Erfinde beredte Wendungen, übe dich in der Dichtkunst und der Metrik."⁵⁶

Der *kātib* sollte sich auch mit der Sprache der Wissenschaftler und Experten befassen. Zur Übung und Erweiterung seiner Bildung dient die Lektüre von Briefen berühmter Vorgänger.⁵⁷

54. vgl. dazu: Firdausī, *Schāhnāme* 381ff, 444ff, 481ff *Ġahšiyārī*, *Wuzarā'* 1-11

55. Ibn Qutaiba, *Adab* 12

56. 'Adrā' 7-8. Zu diesem Themenkomplex vgl. Hoenerbach, *Spanisch-Islamische Urkunden*: XXIV-XXV

57. Ders. 7

Auch Abū Hilāl al-'Askarī hat in seinem Buch "Das Buch der beiden Künste: Die Briefkunst und die Dichtkunst" (*Kitāb as-ṣinā'atayn: al-kitāba wa-š-šī'r*) die Voraussetzungen einer guten Bildung erwähnt. So soll der *kātib* Kenntnisse in Sprache, Grammatik, Poesie, Prosa und "Arithmetik" (*'ilm al-hisāb*) besitzen.⁵⁸

Ibn Sinān al-Ḥafāḡī (st. 466/1073) hebt die Wichtigkeit der "religiösen Bildung" (*ṭaḡafa dīniya*) für den Sekretär hervor.⁵⁹ Daneben fordert Qudāma b. Ḡa'far (st. 337/949) in seinem Buch "Die Grundsteuer und die Briefkunst" (*al-Ḥarāḡ wa sinā'at al-kitāba*) die Spezialisierung des Sekretärs, zum Beispiel als "Sekretär der Polizei" (*kātib šurta*) oder des "Landes" (*kātib arāḡin*).⁶⁰

Der *kātib* soll sich auch um eine schöne "Schrift" (*ḥatt*) bemühen, damit die Leute seine Schreiben lesen können.⁶¹

Sogar das äußere Erscheinungsbild war vorgegeben. Ibrāhīm b. al-Mudabbir (st. 279/892) schreibt.

"Die Weisen haben folgende Eigenschaften von den "Sekretären" (*kuttāb*) gefordert: eine "stattliche Gestalt" (*tūl al-qāma*), einen "leichten Hals" (*ḥiffat al-laḡazim*), womit Wendigkeit und Flexibilität gemeint sind, einen "dichten Bart" (*kaṭāfat al-lḡya*), das "richtige Gefühl" (*luṭf al-maḡhab*), d.h. Taktgefühl, einen "süßen" Charakter (*ḡalāwat aš-šamā'il*) und gute Kleidung."⁶²

Dies weist auf die soziale Stellung hin, die der Sekretär innerhalb der Gesellschaft einnimmt.

Das künstlerische Niveau der Briefe läßt die hohe Bildung der Sekretäre erkennen. Das Kapitel hat auch gezeigt, wie umfangreich sich die arabischen

58. s. *Ṣinā'atayn* 171-176

59. *Sirr* 282

60. *Ḥarāḡ* 131. Diese Charakterisierung des *kātib* findet sich bei Hoenerbach, *Spanisch-Islamische Urkunden*. XXVI XXVII, vgl. ferner *Islam, Kātib*. E.I.² IV 754-770

61. Ibn Qutaiba, *Adab* 2

62. 'Aḡra' 8-9 s. dazu Hoenerbach, *Spanisch-Islamische Urkunden*: XXV

Kritiker sowohl zur Bildung des Sekretärs, als auch zur Bildung von Dichter und Redner geäußert haben.

2. Die Grundlage der *kitāba*

Die "Schrift" (*ḥatt*) ist die Grundlage der *kitāba*. Die Leser verlangten von den "Sekretären" (*kuttāb*) ein klares Schriftbild, und wenn diese Aufforderung nicht erfüllt war, fand das Schreiben, ungeachtet des Inhalts, wenig Interesse.⁶³

Die Sekretäre beschäftigten sich daher mit den Arten der Kalligraphie und achteten auf die Qualität ihrer Schreibwerkzeuge. Abu Bakr aṣ-Ṣūlī (st. 336/947) fordert in seinem Buch "Die Bildung der Sekretäre" (*Adab al-kuttāb*), auf die Länge der einzelnen Buchstaben (*ṭūl al hurūf*) zu achten. Außerdem sollen zwischen den Wörtern Lücken gelassen werden, damit es für den Leser klar und deutlich ist.⁶⁴

Wenn der Sekretär eine "Anrufung" (*du'ā'*) benutzt, darf er diese nicht auf mehrere Zeilen verteilen, sondern soll sie in einer Zeile unterbringen. Dies gilt ebenso für mehrgliedrige Beinamen, wie die Kunya, zum Beispiel Abū Tammām, und zusammengesetzte Namen wie 'Abdallāh.⁶⁵ Ansonsten würden sie die Schönheit des Schreibstils vermindern und dem Leser die Lektüre erschweren.

So wie der "Redner" (*ḥatīb*) eine vernehmliche Stimme und eine gute Aussprache braucht, so soll der "Sekretär" (*katīb*) über eine Schrift verfügen, die das Auge des Lesers beruhigt und ihm das Lesen erleichtert.

Aus diesem Grund wollte Ibn Wahb al-Kātīb nicht von der früheren Methode der Sekretäre abweichen, besonders nicht von der Zeichnung der Buchstaben wie zum Beispiel *mum*, und *kāf* oder des "langen" Buchstabens (*itāla*) *šin*. Außerdem soll der *kātīb* Buchstaben, die früher kurz waren, nicht verändern und sie länger zeichnen.⁶⁶

Ibn Durastawaih (st. 347/958) hat sich in seinem Buch "Das Buch der Sekretäre" (*Kitāb al-kuttāb*) mit der Zeichnung von Buchstaben beschäftigt.

63. s. Ṣūlī, *Adab* 42

64. Ders. 54

65. Ders. 56

66. Ibn Wahb, *Burhān* 172

Gute "Schrift" (*ḥatt*) ist seiner Meinung nach diejenige, die man auf einer Geraden anordnen kann, und die in den Briefen einen Rand läßt. Daneben soll das erste und das letzte Wort eines Briefes lang geschrieben werden, damit Anfang und Ende erkennbar sind.⁶⁷

Die Wichtigkeit der Schrift kommt im Umfang der Werke zu diesem Thema zum Ausdruck, z.B. "Das Sendschreiben über die Briefkunst" (*Risāla fī 'ilm al-kitāba*) von Abū Ḥaiyān at-Tauhīdī oder das Buch "Die Elemente der Beredsamkeit" (*Mawādd al-bayān*) von 'Alī b. Ḥalaf al-Kātib.⁶⁸

67. Ibn Durastawaih, *Kuttāb* 126

68. s. dazu: Tauhīdī, *Kitāba* 31, 43-44, sowie 'Alī b. Ḥalaf, *Mawādd* 329, 335-336

3. Allgemeine Bedingungen für das Abfassen von Prosa

Wie in Poesie und "Rede" (*hitāba*), spielen auch bei der Abfassung von Briefen die innere Verfassung des Schreibers und der rechte Zeitpunkt dafür eine wichtige Rolle. Ibn al-Mudabbir sah, daß dem "Sekretär" (*kātib*) das Schreiben unmöglich ist, wenn Körper und Geist nicht ruhig genug sind, um sich auf ein Thema zu konzentrieren.⁶⁹

Qudama b. Ġa'far hat uns in seinem Buch "Die Grundsteuer und die Briefkunst" (*Kitāb al-Ĥaraġ wa-sinā'at al-kitāba*) die Geschichte des Sekretärs Ahmad b. Yūsuf und des Herrschers al-Ma'mūn überliefert. An dieser Geschichte läßt sich erkennen, daß das Schreiben nicht eine automatische Arbeit ist, sondern eine künstlerische schöpferische Tätigkeit. Ahmad b. Yūsuf al-Katib sagte:

"Al-Ma'mūn, Herrscher der Gläubigen, befahl mir, einen Brief darüber zu schreiben, daß in den Nächten des Ramadān mehr "Öllampen" (*qanādīl*) in den großen Moscheen der großen "Städte" (*amṣār*) angebracht werden sollen."

Er erzählt weiter:

"Niemand hatte je darüber geschrieben, so daß ich mich hätte daran orientieren können. Ich schlief darüber, und hatte im Schlaf eine Art Vision, die mir eingab, folgendes zu schreiben: [Die Öllampe] signalisiert menschliche Gesellschaft für den Reisenden, Beleuchtung für den, der lange bleibt (*mutahaġġid*), Anregung für den Frommen (*muta'abbid*)..."⁷⁰

At-Tauhīdī sieht außerdem eine Schwierigkeit darin, einen Text nur teilweise oder punktuell zu ändern. Er sagt:

"Warum verliert eine Rede an Kraft, wenn man ihrem Verfasser, Schreiber, Redner oder Dichter bezüglich eines Wortes, durch das sie mangelhaft

69. Ibn al Mudabbir, 'Aḍrā' 30

70. Qudāma, Ĥarāġ 37-38

wirkt, oder eines Verses, der die Komposition stört, oder eines Ausdrucks, der nicht am richtigen Platz ist, sagt, er möge diesen Ausdruck ersetzen, dieses Wort an eine andere Stelle setzen, diesen Gedanken woanders anbringen? Warum hätte er nicht so viele Schwierigkeiten, und würde es ihn nicht so viel Zeit kosten, wenn er eine ganz neue *qaṣīda* verfassen würde oder den Auftrag zu einer neuen erhalten würde?"⁷¹

71. Tauhidī, Muqābasāt 153 154

4. Die Teile des Briefes

Der Brief weist, wie Rede und Dichtung, eine feste Struktur auf: Einleitung, Hauptteil und Briefschluß. Die arabischen Kritiker haben die Einleitung eines Briefes oft mit der Einleitung einer *qaṣīda* verglichen.⁷² Die Einleitung muß die Adresse des Absenders und Empfängers beinhalten und eine Anrede verwenden, die der Stellung des Empfängers entspricht.⁷³ Sie soll interessant gestaltet werden und auf die Hauptgedanken des Inhalts hinweisen.

Ibrāhīm b. al-Mudabbir schreibt in seinem Sendschreiben "Der jungfräuliche Traktat" (*ar-Risāla al-'aḍrā'*) dazu:

"In der "Einleitung" (*muqaddima*) deines Briefes muß ein klarer Hinweis auf dein Ziel vorhanden sein und die Eröffnung deiner "Rede" (*kalām*) soll eine klare Einführung auf deine Absicht sein, welche Art der Wissenschaft du auch behandelst, und welcher Art "Rede" (*ḥutba*) und Stil sind. Das ist am besten für deine Gedanken und die Harmonie deiner "Rede" (*kalām*)."⁷⁴

Jeder sozialen Klasse der Gesellschaft wurde dabei eine besondere Anrede zuteil. Ibrāhīm b. Mudabbir sagt:

"Jede Schicht hat bestimmte Ansichten und "Wertvorstellungen" (*maḍhab*), die du in deinen Briefen berücksichtigen mußt. Achte darauf, wie du die Anrede gestaltest, und werde der Stellung des Empfängers gerecht ..."⁷⁵

Je nach dem sozialen und geistigen Niveau des Lesers benutzten die *kuttāb* auch verschiedene Schriftfarben.⁷⁶

72. 'Askarī, *Ṣinā'atun* 489

73. s. 'Alī b. Ḥalaf, *Mawādd* 339

74. 'Aḍrā' 22

75. Ders. 11-22

76. s. Ibn Wahb, *Burhān* 271

Der Herrscher muß mit "Beherrscher der Gläubigen" (*amīr al-mu'minīn*) angesprochen werden.⁷⁷ Außerdem muß jeder Brief mit der *basmala* und der Eulogie des Propheten beginnen.⁷⁸ Entsprechend dem Anlaß werden verschiedene Formeln in der Einleitung verwendet. Ein Friedensangebot beispielsweise beginnt folgendermaßen:

"Ich bürge für dein Blut, dein Vermögen, deine "Klienten" (*mawālī*) und "Gefolgsleute" (*atbā'*)..."⁷⁹

Über den Umfang der Einleitung sagt Ibrāhīm b. al-Mudabbir:

"Mache die Einleitung deiner Rede nicht zu lange, und fasse dich nicht zu kurz."⁸⁰

Einige Einleitungsformeln finden auch das Mißfallen der Kritiker, so der Ausruf: "Gott verlängere das Leben des Prinzen" (*atāla Allāhu 'umra l-amīr*).⁸¹ Am Ende der Einleitung findet sich schließlich die Formel "nun zur Sache" (*ammā ba'du*) als Hinweis auf den Beginn des Hauptteils.⁸²

Die einzelnen Teile des Briefes sind inhaltlich miteinander verbunden. Ibn 'Abdrabbih sagt zum Aufbau eines Briefes:

"Ein Schreiber ist erst dann ein Schreiber, wenn niemand den Anfang seines Briefes mit dem Ende vertauschen kann."⁸³

Nach Meinung Abū Hilāl al-'Askariß zeugt die Einheit des Themas von künstlerischer Qualität.⁸⁴ Qābūs b. Wašmgīr (st. 403/1012) zog die Schlußfolgerung:

77. Šulī, Adab 164

78. Ibn Wahb, Burhān 275

79. Ibn Qutaiba, 'Uyūn II 225

80. 'Aḡrā' 22

81. Ibn Wahb, Burhān 280

82. Šulī, Adab 37

83. 'Iqd IV 174

84. Šinā'atāin 187. vgl. dazu Kapitel II, S. 114

"Wenn ein Schreiber einen Brief schreibt oder ein Dichter eine *qasida* verfaßt, und seine Rede nicht einheitlich gestaltet in Qualität und sprachlicher Reinheit, dann ist sie mangelhaft."⁸⁵

Al-Humaidī fordert in seinem "Buch zum leichteren Erlernen des Briefschreibens" (*Tashīl as sabīl ilā ta'allum at-tarsīl*) vom Sekretär, seine Worte zu koordinieren und seine Gedanken zu strukturieren.⁸⁶

Das Ende des Briefes kann unterschiedliche Formen annehmen. Die meisten Sekretäre beenden ihre Briefe mit dem Gruß "Friede" (*as-salām*). Einige stimmen den Schlußteil auf den Inhalt des Briefes ab. Eine "Klage" (*šakwā*) wird mit "Gott ist der Helfer" (*wa llāhi l musta'ān*) beschlossen, ein Bericht über einen Trauerfall endet mit den Worten:

"Wir sind von Gott erschaffen und kehren zu ihm zurück" (*innā li-llāhi wa-innā ilaihi rāği'ūn*).⁸⁷

85. Qābūs, Kamāl 89-90

86. Tashīl 16

87. Ibn al-Mudabbir, 'Adrā' 17

5. Sprache und Stil

Der beste Brief zeichnet sich durch Klarheit und Deutlichkeit aus. Al Ġāhiz sagt:

"Was die "Rhetorik" (*balāġa*) betrifft, so habe ich keine Methode als die der Sekretäre gesehen. Sie verzichten auf verworrene, fremd erscheinende, nichtssagende bzw. abgenützte Wörter in ihren Briefen."⁸⁸

(ammā anā fa-lam ara qattu amṭala ṭarīqatan fī l-balāġati minā l kuttāb, fa-innahum qad iltamasū minā l-alfāzi mā lam yakun mutawa"iran waḥṣīyan, wa-lā sāqītan sūqīyan)

Enthält der Brief unklare und fremdartige Wörter, dann wird der Sinn unklar, und die Zeit des Lesers wird unnötig in Anspruch genommen. Al-Ḥātimī schreibt in seinem Werk "Die Zierde der Unterhaltung: Über die Dichtkunst" (*Ḥilyat al-muḥādḍara fī ṣinā'at aš-šī'r*):

"Die edelste "Rede" (*kalām*) ist die, die leicht zu verfolgen ist, aber ein hohes Niveau hat, und deren Teile miteinander harmonieren."⁸⁹

(fa-inna ašrafa l-kalāmi mā sahula sabīluhu, wa-qaruba ma'ḥaḍuhu, wa-ba'uda marāmuḥu, wa-'tadalat aqsāmuḥu)

Abū Hilāl al-'Askarī bemerkt, daß "Wiederholungen" (*takrār*) die künstlerische Qualität beeinträchtigen.⁹⁰

'Alī b. Ḥalaf al-Kātib stellt in seinem Werk "Die Elemente der Beredsamkeit" (*Mawādd al-bayān*) fest, daß das Werk an künstlerischer Qualität gewinnt, wenn der Schreiber nicht zu einfache, aber auch nicht zu komplizierte Wörter benutzt, sondern am besten auf ein Vokabular zurückgreift, das durch frühere Autoren vertraut ist.⁹¹

88. Bayān I 137

89. Ḥilya I 123

90. Ṣinā'atain 170

91. Mawādd 72

Die Aussage des Kalifen al-Ma'mūn (st. 218/833) bestätigt dies.

"Nichts hat mich mehr beeindruckt als der Brief von al-Qāsim b. 'Īsā . Er ist prägnant, ohne schwache Stellen, und der Redner weiß genau, wie man die Rede gliedert, aber seine Fähigkeit und sein großes Maß [an literarischen Kenntnissen] veranlassen ihn nicht zu Weitschweifigkeit. Sein Ziel wird klar und er wählt treffsichere Ausdrücke dafür."⁹²

Prägnanz oder Ausführlichkeit hängen vom Thema ab, wobei die Schreiber dem prägnanten Stil den Vorzug gaben. Eine Ausnahme bilden Briefe, in denen der Herrscher wichtige Staatsangelegenheiten behandelt. Diese mußten ausführlich sein, damit alle Menschen sie verstehen konnten.⁹³ Ibn Qutaiba (st. 276/889) sagt in seinem Buch "Die Bildung des Sekretärs" (*Adab al-kātib*).

"Jemand, der zum Krieg aufrufen will oder zur Blutrache oder zum Frieden zwischen den Stämmen, kann seine Rede nicht zu kurz machen. Einer, der an das Volk einen Brief über Eroberung und Landgewinnung richtet, darf sich nicht zu knapp fassen."⁹⁴

Wichtiges Stilelement ist auch der sprachliche Rhythmus, der bisweilen durch "Paarreim" (*izdiwāğ*) erzeugt wird, und die Aufmerksamkeit des Lesers erregt. Abū Hilāl al-'Askarī (st. 395/1005) sagt:

"Wisse, was du zur Abfassung der "Briefe" (*rasā'il*) und "Reden" (*ḥutab*) brauchst, ist nur der "Paarreim" (*izdiwāğ*), und es ist nicht nötig, in "Reimprosa" (*sağ'*) zu schreiben. Falls du sie dennoch in Reimprosa geschrieben hast, wäre es besser, wenn du keinen Mißklang durch Gezwungenheit und Kompliziertheit in deine Reimprosa bringst."⁹⁵

Neben den umfangreichen Abhandlungen, gab es auch eine kürzere Form des Briefes, "Randbemerkungen" (*tauqīāt*) genannt. Sie wurde verwendet nachdem

92. 'Askarī, *Ṣinā'at* 499

93. Ders. 210

94. *Adab* 19

95. *Ṣinā'at* 173

das Gebiet des islamischen Staates sich so vergrößert hatte, daß den Herrschern keine Zeit mehr für lange Briefe blieb. (vgl. S. 61-62)

Die *tauqīfāt* waren kurz gefaßt und mit Sprichwörtern oder Koranversen versehen.⁹⁶ In ihnen äußerte sich der Herrscher in knapper Form zu Fragen und Anträgen. Beispielsweise hat al-Faḍl b. Sahl (st. 203/818) auf einen Brief seines Sekretärs über "Straßenräuber" (*quttā' at-turq*) folgenden Koranvers angemerkt:

"Der Lohn derer, die gegen Gott und seinen Gesandten Krieg führen und (überall) im Land eifrig auf Unheil bedacht sind (*yaṣ'auna fī l-ardī faṣādan*), soll darin bestehen, daß sie umgebracht oder gekreuzigt werden, ohne daß ihnen wechselweise (rechts oder links) Hand oder Fuß abgehauen wird, oder daß sie des Landes verwiesen werden. Das kommt ihnen als Schande im Diesseits zu. Und im Jenseits haben sie (überdies) eine gewaltige Strafe zu erwarten."⁹⁷

Ibrāhīm b. al-'Abbās (st. 132/749) schrieb folgende Randbemerkung auf einen Brief seines Sekretärs über Lob (*maḍḥ*) und Tadel (*ḍamm*):

"Wenn einer, der Gutes tut, den Lohn erhält, der ihn (in seinem Tun) bestärkt, und ein Übeltäter die Strafe gewärtigt, die ihn (von seinem Tun) abhält, dann wird der Rechtschaffene das Rechte aus eigenem Antrieb tun, während der Übeltäter zum rechten (Lebenswandel) aus Furcht (vor Strafe) geführt wird."⁹⁸

(*iqḍā kāna li-l muḥsini mina l-ḡazā'i mā yuqni'ahu, wa li-l-muṣī'i mina l-nikāli mā yaqma'ahu, baḍala al-muḥsinu al-wāḡiba 'alā raḡbatin, wa-nqāda al-muṣī'u li-l-ḥaqqi rahbatan*).

96. Ibn Durastawaih, *Kuttāb* 159-160 s. Hoenerbach, *Spanisch-Islamische Urkunden* XXV

97. Koran 5: 33, s. Ibn 'Abdrabbih, *'Iqd* IV 220

98. *Ṣafwat*, *Rasā'il* IV 421

C Sprichwörter: Definition und künstlerische Eigenart

In den "Sprichwörtern" (*amṭal*) spiegeln sich Traditionen, Sitten, Denkart und Mentalität eines Volkes. R. Sellheim schreibt:

"Der Sinn und die Bedeutung des Sprichwortes besteht darin, daß für eine zumindest in Generationen gemachte Lebenserfahrung, oft eine "Partikulare Gesetzmäßigkeit" des Lebens, die mit Vorliebe der Welt der sinnlichen Beobachtung entnommen ist, als Repräsentant für alle analogen Fälle hingestellt wird. Das Sprichwort ist nicht der sprachliche Ausdruck in der Form eines abstrakten, alle Fälle gleichmässig treffenden Satzes; diese gedankliche Formulierung wäre wohl über das Abstraktionsvermögen des einfachen Volkes hinausgegangen."⁹⁹

Aus vorislamischer Zeit wurde ein großes Erbe an Sprichwörtern mündlich überliefert.¹⁰⁰ 'Abdallah b. al-Muqaffa' (st. 142/759) hat auf die wichtige Rolle des Sprichwortes hingewiesen, durch das Erfahrungen früherer Generationen vermittelt werden.¹⁰¹ Al-Ġāhiz schreibt darüber (vgl. S. 37):

"Ein Araber hat einen bestimmten Standpunkt und verteidigt ihn mit einer Reihe von gebräuchlichen Redensarten. Die Leute zitieren sie nur, wenn sie darin einen Nutzen oder Vorteil sehen. Der Belegvers und die Redensart sind Grundlage der Wissenschaft."¹⁰²

Die arabischen Wissenschaftler haben wenig kritische Studien zu Sprichwörtern verfaßt, sondern beschränkten sich darauf, sie zu sammeln und in lexikalischer Reihenfolge anzuordnen. Ḥamza al-Isbahānī (st. vor 370/980) schreibt:

"Ich habe alle [Sprichwörter] in diesem Buch aufgeschrieben - es waren mehr als 1200, ohne die Redensarten der "Modernen" (*muwalladūn*), von

99. Sprichwörter 13

100. s. als Beispiele diese Werke: al-Majdānī, Maġma' al-amṭāl, al-'Askarī, Ġamharat al-amṭāl und as-Suyūtī, al-Muḏhir

101. al-Adab al-Kabīr 40

102. Bayān I 271

denen ich über 500 im Kapitel 29 gesammelt habe, so daß die Zahl der Redensarten in diesem Buch 1800 überschreitet. Ich habe sie alphabetisch geordnet, um dem Leser die Benutzung zu erleichtern."¹⁰³

Abū Hilāl al-'Askarī hat sein großes Buch "Die Sammlung der Sprichwörter" (*Ġamharat al-amṭāl*) ebenfalls nach dem Alphabet geordnet.¹⁰⁴ Darüber hinaus aber sah er das Studium der Sprichwörter als eine Wissenschaft an, die "Übung" (*durba*) und Geschicklichkeit erfordert, ebenso Kenntnisse, um die "Fremdwörter" (*ġarīb al-luġa*) zu verstehen und zu interpretieren.¹⁰⁵

Zur inhaltlichen und sprachlichen Charakterisierung von Sprichwörtern gibt es nur wenige Aussagen. Abu 'Ubaida (st. 224/838) sah in seinem "Buch der Sprichwörter" (*Kitāb al-amṭāl*) in den Sprichwörtern den Ausdruck einer Lebensweisheit, die durch Erfahrung gewonnen wird, und ein "Register" (*siġiḥ*) der Volkskultur. Er sah aber auch den künstlerischen Aspekt der bildlichen Ausdrucksweise der Sprichwörter:

"Die *amṭāl* sind die Lebensweisheit ... der Araber in der Heidenzeit und im Islam. Sie benutzen sie als Nebenweg im sprachlichen Ausdruck; und sie erreichen mit ihnen, was sie beim Sprechen ausdrücken wollen, durch indirekten, nicht direkten Ausdruck. Sie gewinnen damit dreierlei auf einmal: die Kürze des Ausdrucks, das genaue Treffen des Gemeinten und die Schönheit des Vergleichs."¹⁰⁶

R. Sellheim schreibt dazu:

"Nach dieser Definition sind die *amṭāl* auf Erfahrungen beruhende Weisheitssprüche. Es wird ferner behauptet, daß der Ausdruck indirekt sei (*kināya*). Das ist nur richtig, wenn man *kināya* nicht im technischen Sinne des *'ilm al-bayān* nimmt; denn keineswegs alle *amṭāl* haben die Form der

103. Hamza, Durra I 56

104. Ġamhara I 6

105. Ders. I 5

106. Ich zitiere nach Suyūtī, Muzhir I 486 Übers. Sellheim, Sprichwörter 9

kināya. Der indirekte Ausdruck ist bei vielen *amṭāl* durch bildliche Ausdrucksweise (*tamṭīl*) gegeben. Treffend ist die Charakterisierung als Breviloquenz, weil in der Tat sowohl eine Lebenserfahrung als die Charakterisierung einer Situation durch ein *maṭal* auch sprachlich sehr viel kürzer und leichter zu formulieren ist als durch abstrakte, direkte, unbildliche Ausdrucksweise. Wenn er weiterhin die Schönheit des Vergleichs als ein Merkmal der *amṭāl* bezeichnet, so denkt er sicherlich dabei nur an bildliche *amṭal*, obwohl er in seiner Sammlung eine große Anzahl von Weisheitssprüchen bringt, die wie wir noch sehen werden - der bildlichen Form entbehren.¹⁰⁷

Ibn 'Abdrabbih gibt eine allgemeine Definition, in der er Sprichwörter als Schmuck der Rede ansieht, die die Volkserfahrungen treffend ausdrücken:

"... Die Sprichwörter sind die Zierde der Rede, die Juwelen unter den Ausdrücken und die Schmuckstücke der Gedanken, die die Araber gewählt haben, und worin die Nichtaraber hervorragend sind; sie sind beständiger als die Dichtung und edler als die "Rede" (*hitāba*)."¹⁰⁸

Auch al-Fārābī gibt nur eine allgemeine Definition:

"Das *maṭal* ist ein Ausdruck, den das gemeine Volk, wie die Gebildeten in Form und Inhalt unter gegenseitigem Einverständnis in ihren Sprachgebrauch aufgenommen haben, so daß es ihnen schliesslich zum alltäglichen Ausdrucksmittel geworden ist, das sie in Freud und Leid im Munde führen. Mit ihm vermögen sie Dinge zu sagen, die sie sonst nicht sagen könnten, und sie erfassen damit fernliegende Gedankeninhalte. Sie befreien sich dadurch von Kummer und Betrübnis. Es ist ein höchst vollendeter Ausdruck der Lebensweisheit; (es kann ja auch nicht anders sein), denn etwas Mangelhaftes und etwas von unzureichender Qualität oder etwas, was nicht im hohen Maße die äusserste Feinheit erreicht, würde nicht von allen Leuten akzeptiert werden."¹⁰⁹

107. Sellheim, Sprichwörter 9 10

108. 'Iqd III 63

109. Suyūtī, Muzhir I 486 Übers. Sellheim, Sprichwörter 11

Sellheim hat die Aussage al-Fārābī folgendermaßen gedeutet:

"In dieser Definition ist wieder das "Stehendwerden", das "Stereotypsein" der *amṭāl* hervorgehoben; ausserdem die Möglichkeit, Dinge mit ihnen zu sagen, die auf direktem Wege nur schwierig auszudrücken wären. Das ist eine durchaus richtige Beobachtung. Al-Fārābī spricht auch von der psychologisch befreienden Wirkung der *amṭāl*, ohne sie allerdings näher zu erklären. Sie wird vielleicht darin zu suchen sein, daß durch ein *maṭāl* eine individuelle Not als eine allgemein menschliche eingeordnet wird, und dadurch für den Einzelnen leichter zu tragen ist."¹¹⁰

Al-Marzūqī (st. 421/1030) definierte das Sprichwort folgendermaßen:

"Das *maṭāl* ist ein Satz, welcher entweder aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgenommen oder allein durch sich selbst einem freieren (eben dem sprichwörtlichen) Gebrauch zugeführt, allgemeine Aufnahme findet und durch Übertragung von Mund zu Mund bekannt wird. Dieser Satz wird ferner übertragen von da, wo er (zum ersten Male) vorkommt, auf einen jeden neuen Fall, auf den er passt, ohne daß sein Wortlaut einer Veränderung unterliegt. Und er wird von dem, was sein ausserer Wortlaut besagt, auf analoge Sinninhalte übertragen. Darum wird er (als *mataf*) gebraucht, auch wenn der Anlass seiner Entstehung unbekannt ist."¹¹¹

Nach Sellheim wird in der Definition von al-Marzūqī eine Eigentümlichkeit des *maṭāl* deutlich, nämlich, daß es als individueller Repräsentant für alle irgendwie analogen Fälle gebraucht wird. Ferner, daß es auch als *maṭāl* beibehalten wird, wenn sein Ursprung vergessen ist, und schließlich, daß es unverändert bleibt, ganz gleich auf wen oder was es angewandt wird.¹¹²

110. Sprichwörter 11-12

111. Ich zitiere nach Suyūṭī, Muzhir I 486 Übers. Sellheim, Sprichwörter 12

112. s. Sellheim, Sprichwörter 17

In sprachlicher Hinsicht werden Prägnanz und die Genauigkeit der Bilder besonders betont. Ibrāhīm an Nazzām (st. nach 220/735) sagt:

"Im Sprichwort treffen vier Dinge zusammen, die in anderer Rede nicht zusammentreffen: Kürze des Ausdrucks, das Gemeinte auf den Punkt bringen, Schönheit des Vergleichs, hohe Aussagekraft durch "indirekten Ausdruck" (*kināya*). Dies ist das höchste Ziel der Rhetorik" 113

Das Sprichwort ist daher besonders einprägsam und spricht in hohem Maße die Gefühle der Hörer und Leser an, weswegen es oft innerhalb der Rede verwendet wird. Abū Hilāl al-'Askarī sagt dazu:

"Als die Araber erkannten, daß Sprichwörter in vielen Redesituationen einsetzbar sind und in jeden Stil passen, da verbreiteten sie sie in treffenden Formulierungen, damit sie eingängiger wurden und ihre Verbreitung leichter vor sich ging. Die Sprichwörter zählten zu den höchsten und besten Elementen der Rede, weil sie in wenigen Worten viel ausdrücken" 114

Abū Haiyān at-Tauhīdī schreibt dem Sprichwort die Fähigkeit zu, das sinnlich nicht Wahrnehmbare zu veranschaulichen:

"Sprichwörter werden angewandt, wenn es darum geht, Abstraktes auszudrücken." 115

Sprichwörter, die besonders häufig gebraucht wurden, nannte man *amṭāl sā'ira*. Ibn Rašīq sagte darüber:

"Gebräuchliche Sprichwörter tauchen oft in Poesie wie in Prosa auf; das beste Sprichwort ist das prägnanteste, und das weiseste Sprichwort ist das wahrste." 116

113. Nuwairī, *Nihāya* III 2

114. 'Askarī, *Ġamhara* I 4-5

115. Hawāmīl 240

116. 'Umḍa I 280 vgl. dazu: Tauhīdī, *Imtā'* II 141

Die "Spruchweisheit" (*ḥikma*) ist eine weitere Art des Sprichworts, die besonders von Philosophen und Gelehrten verwendet wurde. Al-Fārābī hat die Spruchweisheit als seltenes und weniger verbreitetes Sprichwort bezeichnet.¹¹⁷

R. Sellheim hat die *ḥikma* definiert:

"Die Spruchweisheit umfasst Sitten- und Weisheitssprüche, Devisen, Maximen, Apophthegmata und Sentenzen. Sie sprechen die Lebenserfahrung - wenigstens zu einem Teil - direkt in abstrakter Form aus. Es ist wohl kein Zufall, daß amṭāl dieser Kategorie in vielen Fällen den zum abstrakten Formulieren fähigen Weisen und Philosophen zugeschrieben werden, während es zum Sprichwort und zur sprichwörtlichen Redensart gehört, daß der Schöpfer unbekannt bleibt. Oftmals haben diese "weisen Männer" nur ein Sprichwort durch einen antithetischen, abstrakten Gedanken erweitert, seinen Inhalt durch Austausch einzelner Wörter allgemeingültiger, "philosophischer" umgestaltet und die Prosa in Rhythmus und Reim gebracht."¹¹⁸

Es ist offensichtlich, daß den Sprichwörtern weniger Interesse als anderen literarischen Gattungen entgegengebracht wurde. Sie wurden nur gesammelt und geordnet, wobei der sprachlichen und künstlerischen Seite wenig Beachtung geschenkt wurde. Das mag daran liegen, daß die Sprichwörter ein Volkserbe sind, sich auf kein bestimmtes Thema beschränken und nicht einem bestimmten Verfasser zugeschrieben werden können. Daher wurden sie nicht in literaturkritische Betrachtungen einbezogen.

117. s. Suyūṭī, Muzhir I 486

118. Sprichwörter 17 18

D. *Formen der Disputation (Gespräch und Streitgespräch)*

In den verschiedenen islamischen Sekten und politischen Parteien wurde viel über politische, ideologische und religiöse Probleme diskutiert. Das Streitgespräch entwickelte sich dabei zu einer literarischen Gattung mit festen Regeln und Methoden, mit denen sich die arabischen Kritiker auseinandersetzten.

Ibn Wahb äußert sich zu den Verhaltensregeln von Sprecher und Hörer beim "Streitgespräch" (*ğadal*) in seinem Werk "Der Beweis. Über die Arten der Beredsamkeit" (*al Burhān fī wuğūh al-bayān*):

"Wichtig ist, daß der Sprecher weiß, wie lange er sprechen, und wann er schweigen muß. Er muß das Ausmaß der Wörter und "Gedanken" (*ma'ānī*) kennen, daß Niveau der Hörer, die Regeln der Sitzung und der Anrede beachten ... wenn einer eine Rede zur richtigen Zeit hält, dann wird diese ihr Ziel erreichen."¹¹⁹

Der Hörer sollte sich nicht vom Sprecher abwenden, sondern Interesse bekunden. Auch sollte er den Sprecher nicht zur Beantwortung einer Frage zwingen, die vielleicht ein anderer besser beantworten könnte ¹²⁰

Weiterhin sollte sich der Disputant (*muğādil*) mit seinem Gegner über das Thema einigen und alle Argumente auf dessen Aussage beziehen.¹²¹

Der Disputant darf keinen Streit suchen, auch nicht bei Themen, die ihn begeistern, denn zuviel Eifer kann zu Konzentrationsschwierigkeiten oder zum "Stocken" der Reden (*ḥasr*) führen. Daher sollte der Disputant jede seiner Äußerungen bedenken.¹²²

119. Ibn Wahb, *Burhan* 207-208 Diese Verhaltensregeln für Sprecher und Hörer beim Disput finden sich später in dem Werk "Das Banner der Fröhlichkeit über die Wissenschaft vom Disput" (*ʿAlam al-ğadal fī ʿilm al-ğadal*) von at-Ṭūfī (st. 716/1316), s. S.13ff vgl. Heinrichs, *Ğadal* 463

120. Ders. 251

121. Ders. 179

122. Ders. 192

Ibn Wahb al-Kätib stellt folgende Bedingungen:¹²³

- 1) Der Disputant sollte seinen Gegner nicht nachahmen oder verspotten.
- 2) Er sollte die passende Zeit für sein Streitgespräch wählen. Ist er nervös oder aggressiv, so könnte die Folge sein, daß er seine Meinung nicht richtig vorbringen kann. In solchen Fällen sollte er auf eine Auseinandersetzung verzichten.
- 3) Ausschlaggebend sind gute Sprachkenntnisse.
- 4) Er sollte nicht nach dem "Grund" (*'illa*) des Widerstandes seines Gegners fragen. Etwas anderes gilt nur dann, wenn er diesen Grund als Stütze seiner eigenen Argumentation benötigt.
- 5) Der Disputant sollte ferner eine eigene "Meinung" (*madhab*) besitzen, um darüber mit seinem Gegner diskutieren zu können. Wer keine eigene Meinung besitzt, sollte auch nicht die seines Gegners kritisieren.¹²⁴

Al-Fārābī hat sich aufgrund des Studiums der Dialektik von Aristoteles mit dem Streitgespräch beschäftigt. In seinem Buch "Aufzählung der Wissenschaften" (*Ihsā' al-'ulūm*) erwähnt er einige Voraussetzungen, die ein guter Disputant erfüllen muß. Grundvoraussetzung sind Allgemeinbildung und Überzeugungskraft.¹²⁵

Al-Fārābī unterscheidet zwischen "Rede" (*ḥitāba*) und Streitgespräch. Die Rede ist darauf angelegt, ihre Zuhörer von den Ideen des Redners zu überzeugen. Das Streitgespräch dagegen ist eine Diskussion, bei der die Meinung der Diskussionspartner durch Tatsachen und überzeugende Argumente widerlegt werden soll.¹²⁶

Ibn Wahb al-Kätib teilt das Streitgespräch in zwei Arten:¹²⁷ Erstere dient dem Recht und der Wahrheitsfindung. Grundlage hierbei sind Tatsachen, zu

123. s. Ibn Wahb, *Burhān* 189-194 Murtadā, *Amālī* I 273

124. s. Ibn Wahb, *Burhān* 180-184

125. s. *Ihsā'* 74

126. Ders. 66-67

127. s. Ibn Wahb, *Burhān* 179, 189-194

denen sich der Disputant erst nach gründlicher Überlegung und ohne Eile äußern sollte. Die zweite ist bloße "Zurschaustellung" (riyā'), bei der der Disputant unbedingt als Sieger hervorgehen will.

Zur Bildung des Sprechers gehören nach Ibn Wahb al-Kātib Kenntnisse in Dichtung, Prosaliteratur, Rhetorik und den Wissenschaftssprachen, sowie das Studium des Korans.¹²⁸ Er muß redegewandt sein und sollte beim Gespräch keine komplizierten Figuren verwenden, die den Hörer verwirren und ablenken.¹²⁹

128. Ibn Wahb, Burhān 201

129. Ders. 240

E. Ausgewählte Beispiele für die Kritik der Prosa

Über bestimmte Autoren und ihre Werke wurden nur selten kritische Aussagen gemacht. In den Vorwörtern einiger theoretischer Werke finden sich bisweilen Äußerungen, von denen im folgenden einige Beispiele aufgeführt werden. Tumāna b. Ašras (st. nach 213/828) schreibt über Ġa'far b. Yahyā (st. 188/803), einen bekannten "Sekretär" (*kātib*):

"Ich kenne niemanden mit einer leichteren Zunge, keinen scharfsinnigeren und redegewandteren in Komposition, Ausdruck und Logik als Ġa'far b. Yahyā. Er machte keine Pause und stockte nicht, benutzte keine Leervörter und wiederholte sich nicht. Er wechselte auch nicht von einem Thema zum anderen, sondern führte jedes Thema ganz aus."¹³⁰

Abū Haiyān at-Tauḥīdī sagt über Miskawaih (st. 421/1030):

"Miskawaihs Wörter sind fein, seine Ausdrücke sind "frisch" (*raṭb al-aṭrāf*) und seine "Randbemerkungen" (*tauqī'āt*) sind elegant, leicht zu erfassen; er redet bedächtig und setzt seine Worte überlegt ..."¹³¹

'Abdalqāhir al-Ġurġānī sagt zu dem Werk "Buch der Tiere" (*Kitāb al-Ḥayawān*) von al-Ġāḥiz (st. 255/868)

"Wenn du für das gesagte, nämlich, daß die meister der feinen rede diese kunst nur in anspruch nehmen, wenn sie der unversehrtheit und gesundheit des sinnes sicher sind und nicht zu fürchten brauchen, daß diese kunst ihn vergewaltigt, ihm abbruch tut und ihm hinderlich wird, ein beispiel kennen lernen willst, so sieh dir die vorreden an, mit denen Ġāḥiz seine bücher einleitet, wobei noch zu bemerken ist, daß der stil solcher vorreden rhythmik und reim geradezu verlangt; denn sie werden ja tradiert und gehen von mund zu mund wie dichtungen, und sie bedeuten in der prosa das, was der erotische eingang (*nasīb*) in der poesie bedeutet, von

130. Ḥusrī, Zahr 365

131. Imtā' I 136

dem man ja sozusagen nichts verlangt, als daß der dichter da seine kunst spielen läßt, das maß seines talents zeigt, einen begriff von seiner virtuosität gibt und zeigt, was er alles in gewählter feiner beschreibung leisten kann. So sagt er im anfang des Tierbuches: "Gott führe dich vorbei am zweifel / und mache dich gefest gegen die verwirrung / und setze zwischen dich und die erkenntnis ein verbindendes band / und mache dich der aufrichtigkeit verwandt / und mache dir lieb das ruhige urteilen / und lasse deinem auge schön erscheinen die billigkeit / und lasse dich schmecken die süße der frommigkeit / und lasse dein Herz spüren die würde der wahrheit / und lege in deine brust die kühlung der gewißheit / und wehre von dir ab die erniedrigung der hoffnungslosigkeit / und lasse sich erkennen, wie das falsche in die niedrigkeit zwingt / und wie die unwissenheit in kargheit bringt!"

(*ğannabaka llāhu š-šubhah / wa-ʿaṣamaka mina l-ḥaira / wa-ğaʿala baīnaka wa-baīna l-maʿrifati sababā / wa-baīna ṣ-ṣidqi nasaba / wa-ḥabbaba ilaika t-taṭabbut / wa-zaiyana fī ʿainika l-insāf / wa-aḏāqaka ḥalāwata t-taqwā / wa-ašʿara qalbaka ʿizza l-haqq / wa-ʿaudaʿa sadraka barda l-yaqīn / wa-tarada ʿanka ḍulla l-yaʿs / wa-ʿarrafaka mā fī l-bātili mina ḍ ḍillāh / wa mā fī l-ğahli mina l-qillāh*)

Zunächst nämlich hat er es unterlassen, *šubhah* und *ḥairah* in denselben kasus zu setzen, dann hat er es nicht für nötig gehalten, an das *insāf* mit einem *ḥilāf* anzuknüpfen, *haqq* und *ṣidq* nebeneinander zu stellen; hat sich auch nicht bemüht, für *yaʿs* ein entsprechendes reimwort zu finden, das sich ihm anfügen und ein synonym zu ihm darstellen würde; denn er fand es wichtiger, übereinstimmung in den gedanken herzustellen, und schöner, das gleichgewicht zwischen ihnen zu sichern. Es dahin zu bringen, daß sie dastehen wie kinder eines vaters von einer mutter, die in liebe zueinander halten, so wie sie durch geburt verbunden sind, das fand er der bemühung angemessener als sie mit hilfe des endreims und durch suchen des rhythmus zu stiefgeschwistern zu machen, die wohl dem äußeren schein nach miteinander übereinstimmen, aber, sobald es darüber hinaus auf das ankommt, was in der seele verborgen ist, auf die über-

zeugungen und geheimen meinungen, nur allzu selten miteinander harmonieren."¹³²

132. Ġurġānī, Asrār 9-10 Übers. Ritter 11-12

ZUSAMMENFASSUNG

Die Arbeit beschäftigt sich mit der Kritik der Kunstprosa in der Zeit vom 3./9. Jahrhundert bis zum Ende des 5./11. Jahrhunderts. Es stellte sich heraus, daß die arabischen Kritiker der Kunstprosa weit weniger Interesse entgegenbrachten als der Poesie. Das verrät schon die Anzahl der kritischen Bücher zur Poesie, die ich in der Einleitung und in den übrigen Teilen der Arbeit erwähnt habe.

Schwerpunktmäßig geht die Arbeit auf folgende Fragen ein:

- a) Welche Prosaarten gab es in vorislamischer Zeit bis zum Ende des 2./8. Jahrhunderts?
- b) Gibt es einen Begriff der Prosa im Gegensatz zur Poesie?
- c) Lassen sich Kriterien für die Bewertung der Prosa nachweisen?
- d) Welche Arten der Prosaliteratur waren für die arabischen Kritiker von Interesse und welche haben sie vernachlässigt?

Im ersten Kapitel wurden Geschichte und Entwicklung der arabischen Prosa dargestellt, um eine Grundlage für das Verständnis der Prosakritik zu liefern. Zunächst habe ich das Problem der Authentizität der überlieferten Prosatexte aus vorislamischer Zeit behandelt. Es steht fest, daß die Araber in vorislamischer Zeit "Reden" (*ḥuṭab*), "Sprichwörter" (*amṭāl*), "Reimprosa der Wahrsager" (*sağʿ al-kuhhān*), "Erzählungen" (*qasaṣ*) und historische Berichte über die "Schlachtentage der Araber" (*aiyām al-ʿarab*) verfaßt haben. Jedoch sind nur wenige Teile der Reden und der Reimprosa der Wahrsager überliefert. Diese Bruchstücke geben uns jedoch eine Vorstellung vom sprachlichen und stilistischen Niveau der arabischen Prosa in vorislamischer Zeit.

Mit der neuen Religion erhielten die "Reden" (*ḥuṭab*) eine andere Funktion. Sie dienten dazu, die Ideen und Prinzipien des Islam zu verbreiten.

Eine neu entstandene Gattung sind die "Briefe" (*rasā'il*), die ebenfalls vom Islam und seiner religiösen und politischen Zielsetzung geprägt sind.

Die Literaturkritik entwickelte sich im 3./9. Jahrhundert unter dem allgemeinen Oberbegriff "Rhetorik" (*balāġa*). Die formale Unterscheidung zwischen den beiden Gattungen der "Rede" (*kalām*), Poesie und Prosa, war früh bekannt bei den Arabern. Schon in vorislamischer Zeit unterschied man den "Redner" (*ḥatīb*) und den "Dichter" (*šā'ir*) und man war sich bewußt darüber, daß sich das Gedicht als literarische Form von der "Rede" (*ḥuṭba*) unterscheidet. Aus diesem Grund haben sie auch den Propheten Muḥammad einen Dichter und nicht einen Redner genannt:

"Aber nein, sie sagen: 'Eine Wirrnis von Iräumen (ist das). Nein, er hat ihn (oder: es, d.h. was er verträgt) (seinerseits) ausgeheckt. Nein, er ist (nur) Dichter !'"¹

Schwerpunkte der kritischen Betrachtung bei den frühen Literaturkritikern, die aus den Reihen der Mu'tazila stammen, wie Bišr b. al-Mu'tamir (st. 210/825) und al-Ġāḥiẓ (st. 255/868), waren Sprache, Stil, Aufbau, Dualismus von Inhalt und Form, sowie die Bedingungen kreativer Tätigkeit bei Dichtern, Rednern und Prosaikern (*nāṭir*). Diese Kriterien wandten sie auf Poesie und Prosa gleichermaßen an, weil sich die Mu'taziliten mit "Rhetorik" (*balāġa*) schlechthin beschäftigten, in der beide Künste enthalten waren.

Mit der rhetorischen Betrachtung bei den Mu'taziliten begann auch die Niederschrift der mündlichen Überlieferungen, wobei das Hauptinteresse der Dichtung galt. Die Theoretiker beschäftigten sich mit der Bildung der Dichter und den Merkmalen von guter und schlechter Bildung (vgl. Asma'ī S.64) sowie der Einteilung von Dichtung (vgl. Qutaiba S.67). Die Prosa fand dabei, wie schon erwähnt, nur wenig Beachtung.

Ab dem 4./10. Jahrhundert wurde bei den Arabern zwischen "Rhetorik" (*balāġa*) und der Literaturkritik klar getrennt. In dieser Zeit definierten die arabischen Kritiker Dichtung als durch Metrum und Reim "gebundene Rede" (*kalām manzūm*) und Prosa als "ungebundene Rede" (*kalām ġair manzūm*), d.h. frei von Metrum und Reim (vgl. Ibn Ṭabātabā S. 72. Qudāma 75). Diese Unterscheidung zwischen Poesie und Prosa ist rein formal.

Im Rahmen der Entwicklung der Literaturkritik haben die Kritiker (vgl. Abū Hilāl al-ʿAskarī und Abū Haiyān at-Tauhīdī s. Kap. 3) Kriterien für die Bewertung von Prosa entwickelt. Sie wandten sich den künstlerischen Elementen der Prosa zu, durch die sich die Kunstprosa von der Alltagssprache abhebt und in zunehmendem Maße der Poesie nähert, was Rhythmus und Musikalität angeht; so galt das Augenmerk der "Reimprosa" (*saġʿ*), dem "Paarreim" (*izdiwāġ*), sowie der Bildersprache.

Im 4./10. und 5./11. Jahrhundert entfaltete sich der Streit zwischen den Kritikern, ob die Poesie der Prosa vorzuziehen sei, und ob der Dichter ein höheres Ansehen genieße als der Prosaiker. Manche Autoren (vgl. Kap. II, C) haben jeweils eine Kunst verteidigt und ihr den Vorzug gegeben. Im Verlauf dieses Streits traten Aufgabe und Stellung der Dichter und Prosaiker sowie die Vorzüge und ästhetischen Elemente der beiden Künste deutlich hervor und werden von den Kontrahenten berücksichtigt.

Die politische und gesellschaftliche Entwicklung im 3./9. und insbesondere im 4./10. und 5./11. Jahrhundert, sowie der Ausbau der arabischen Kanzlei führte zu verstärktem Interesse für die Prosa, insbesondere für die "Kanzleibriefe" (*rasāʾil dīwānīya*). Es entstanden zahlreiche Werke, die Anleitungen für das Verfassen von Briefen gaben.² Die Bedeutung des Briefstils und des Kanzlei

2. vgl. die zahlreichen Angaben in der Einleitung

wesens veranlaßte die Autoren, sich ausschließlich mit der Analyse der Gattungen "Reden" und "Briefe" sowie den Vorraussetzungen der Sekretäre zu beschäftigen.

Das berufsbezogene Interesse der Kritiker hatte zur Folge, daß Werke der schöngeistigen Literatur wie Essays, Traktate und Fürstenspiegel oder die *Maqāmen* nicht behandelt wurden.

Ebensowenig konnte sich die Literaturkritik für die fiktive Prosa interessieren, die in der europäischen Theorie im Mittelpunkt steht. Narrative Prosa war im islamischen Mittelalter nicht in der Hochsprache verfaßt und galt daher nicht als literaturfähig.

BIBLIOGRAPHIE

QUELLEN:

- 'Abdalhamīd: Risāla ilā l-Kuttāb : 'Abdalhamīd b. Yahyā al-Kātib: Risāla ilā l-Kuttāb. In: Rasā'il al-bulagā', ed. Muḥammad Kurd 'Alī, Kairo ³ 1946, S. 222-226
- - - 'Risāla ilā walī l-'ahd: 'Abdalhamīd b. Yahyā al-Kātib: Risāla ilā walī al-'ahd. Sendschreiben des Sekretärs 'Abdalhamīd im Auftrag Marwān an dessen Sohn 'Abdallāh b. Marwān. In: Subḥ al-a'sā von al-Qalqašandī. Bd. 10, Kairo 1963, S. 195-213
- Ibn 'Abdrabbih: 'Iqd : Abū 'Umar Aḥmad Ibn 'Abdrabbih: al-'Iqd al-farīd. 7 Bde., ed. by Aḥmad Amīn u.a., Kairo 1940-1953
- Ahlwardt, Wilhelm: Handschriften : Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin, Bd. 6, Berlin 1894
- 'Alī b. Ḥalaf: Mawādd : 'Alī b. Ḥalaf al-Kātib: Mawādd al-bayān, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt a. M. 1986 [Publications of the Institute for the History of the Arabic-Islamic Science. Series C: Facsimile Editions Vol. 39]
- Āmidī: Muwāzana : Abū l-Qāsim al-Ḥasan b. Bišr al-Āmidī: al-Muwāzana baina Abī Tammām wa l-Buḥturī. 2 Bde. , ed. by as-Saiyid Aḥmad Saqr, Kairo 1961
- Aristoteles: Ḥitāba : Aristūṭalis: al-Ḥitāba. at-Tarğama al-'arabiya al-qadīma, ed. by 'Abdarrḥmān Badawī, Kairo 1959

Aristoteles: Poetik

: Aristoteles: Poetik. Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Olof Gigon, Stuttgart 1969

- - - : Rhetorik

: Aristoteles: Rhetorik. Hrsg. u. übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Paul Gohlke, Paderborn 1959

: Ši'r

: Aristūṭālīs. Fann aš-ši'r. Ma'at-tarğama al-'arabīya al-qadīma wa-šurūḥ al-Fārābī wa-Ibn Sīnā wa-Ibn Rušd. Übers. u. hrsg. von 'Abdarrahmān Badawī, Kairo 1953

Asadābādī: Muğnī

: Abū l-Hasan 'Abdalğabbār al-Asadābādī: al-Muğnī fī abwāb at-tauḥīd wa-l-'adl. 24 Bde., ed. by Amīn al-Ḥūlī, Kairo 1960

'Askarī: Ğamhara

: Abū Hilāl al-'Askarī: K. Ğamharat al-amṭāl. 2 Bde., Kairo 1964

- - - : Šinā'atain

: Abū Hilāl al-'Askarī: K. as-Šinā'atain al-kitāba wa-š-ši'r, ed. by Mufīd Qamīḥa, Beirut 1981

Ašma'ī: Fuḥūlat aš-šu'arā'

: Abū Sa'īd al-Ašma'ī: Fuḥūlat aš-šu'arā' ed. by Charles C. Torrey. In: ZDMG 65 (1911) S. 504-516

Ibn al-Aṭīr: Maṭal

: Ḍiyā'addīn b. al-Aṭīr: al-Maṭal as-sā'ir fī adab al-kātib wa-š-šā'ir. 4 Bde., ed. by Ahmad al-Ḥūfī u.a., Kairo. o.J

Ibn al-Aṭīr: Kāmil

: 'Izzaddīn Muḥammad b. al-Aṭīr: K. al-Kāmil fī t-ta'rīḥ. 11 Bde., Beirut 1965-1966

Bāqillānī: I'ğāz

: Abū Bakr Muḥammad b. aṭ-Ṭaiyib al-Bāqillānī: I'ğāz al-Qur'ān, ed. by as-Saiyid Ahmad Saqr, Kairo 1981

Bagdādī: Kuttāb

: Abū l-Qāsim 'Abdallāh b. 'Abdal'azīz al-Bagdādī: Kitāb al-Kuttāb, ed. by Dominique Sourdel. In: Bulletin d' Études orientales XIV (1954) S. 128-153

- Bagdādī: Qānūn
- : Abū Tāhir Muhammad b. Haidar
al-Bagdādī: Qānūn al balāga fī naqd
an-naṭr wa-š-šī'r, ed. by Muḥsin al-'Uḡail,
Beirut 1981
- Durastawaih: Kuttāb
- : 'Abdallāh b. Ğa'far b. Durastawaih:
K. al-Kuttāb, ed. by Ibrāhīm as-Sāmarrā'ī
u.a., Kuweit 1977
- Fārābī: Iḥsā'
- : Abū Nasr al-Fārābī: Iḥsā' al-'ulūm,
ed. by 'Uṭmān Amīn, Kairo 1949
- Firdausī: Schāhnāme
- : Abū l-Qāsim b. Ḥasan Firdausī:
Schāhnāme, Teheran (1354 H.Š.)
- Ġāhiz. Bayān
- : Abū 'Uṭmān b. 'Amr al-Ġāhiz: al-Bayān
wa t tabyīn. 4 Bde., ed. by 'Abdassalām
Hārūn, Kairo 1985
- - - : Ḥayawān
- : Abū 'Uṭmān b. 'Amr al-Ġāhiz:
K. al-Ḥayawān. 7 Bde., ed. by
'Abdassalām Hārūn, Kairo 1938-1945
- - - : Risāla
- : Abū 'Uṭmān b. 'Amr al-Ġāhiz: Risāla fī
l ḡiddi wa-l-hazl. In: Rasā'il al-Ġāhiz,
ed. by 'Abdassalām Hārūn, Bd. 1,
Kairo 1964 S. 231-278
- Ġahšiyarī: Wuzarā'
- : Abū 'Abdallāh Muḥammad al-Ġahšiyarī:
K. al-Wuzarā' wa-l-Kuttāb, ed. by
Mustafā as-Saqqā u.a., Kairo 1963
- Ġumahī: Ṭabaqāt
- : Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Sallām
al Ġumahī: Ṭabaqāt aš-šu'arā',
ed. by Maḥmūd Muh. Šākir, Kairo 1974
- Ġurġanī: Asrār
- : 'Abdalqāhir Maġdaddīn Abū Bakr
al-Ġurġanī: K. Asrār al-balāga,
ed. by Hellmut Ritter, Istanbul 1954.
Deutsche Übersetzung: Die Geheimnisse
der Wortkunst. Aus dem arabischen über-
setzt von Hellmut Ritter, Wiesbaden 1959
(= Bibliotheca Islamica 19)

- Ğurğānī: Dalā'il
- Ğurğānī: Wasāta
- Hamađānī: Alfāz
- Ibn Hišām: Sira
- Ibn Abī l-Ĥadīd: Falak
- Ĥāğğī Ĥalīfa: Kašf
- Ĥalabī: Sira
- Ĥamīdallāh (Hrsg.): Waṭā'iq
- Ĥamza: Durra
- : 'Abdalqāhir al-Ğurğānī: Dalā'il al-l'ğāz,
ed. by Maḥmud Muḥ. Šākir, Kairo 1984
- : 'Alī b. 'Abdal'azīz al-Ğurğānī:
K. al-Wasāta baina l-Mutanabbī
wa-ḥusūmih, ed. by Muḥammad Abū
l-Faḍl Ibrāhīm (und) 'Alī al-Biğāwī,
Beirut 1966
- : 'Abdarrahmān b. 'Isā al-Hamađānī: Alfāz
al-ašbāh wa-n-nazā'ir, ed. by Badawī
Zahrān, Kairo 1980
- : 'Abdalmalik b. Hišām: Sira sayyidinā
Muḥammad rasūl Allāh. 2 Bde.,
ed. by Muḥammad 'Abduh, Kairo 1963
- : 'Izzaddīn 'Abdalḥamīd Ibn Abī l-Ĥadīd:
Al-Falak ad-dā'ir 'alā l-maṭal as-sā'ir.
In: Bd. 4. von Ibn al-Aṭīrs Maṭal -
Siehe Ibn al-Aṭīr
- : Muṣṭafa b. 'Alī Kātib Ġalabī Ĥāğğī
Ĥalīfa: Kašf az-ẓunūn 'an asāmī l-kutub
wa-l-funūn. 6 Bde., Bagdad. o.J
- : 'Alī b. Burḥānaddīn aš-Šāfi'ī al-Ĥalabī:
As-Sirat al-Ĥalabīya (= Insān al 'uyūn fī
sirat al amīn wa-l-ma'mūn) 3 Bde.,
Kairo. o.J.
- : Muḥammad Ĥamīdallāh: Mağmū'at
al-Waṭā'iq as-siyāsiya li-l-'ahd an-nabawī
wa-l-ḥilāfa ar-rāšida, Beirut 1983⁴
- : Ĥamza b. al-Ḥasan al-Iṣbahānī:
K. ad-Durra al fāḥira fī-l-amṭāl as-sā'ira,
ed. by 'Abdalmağīd Qaṭāmiš. 2 Bde.,
Kairo 1971-1972

Ḥarīrī: Makāmāt

al-Qāsim b. 'Alī al-Ḥarīrī: al-Makāmāt al-adabiya. Kairo. o.J. (Übers. Friedrich Rückert, Die Verwandlungen des Abū Seid von Serug. = Reclam Nr. 8708-10, Stuttgart 1966)

Ḥātimī: Ḥilya

: Abū 'Alī Muhammad b. al-Ḥasan al-Ḥātimī: Ḥilyat al-muhādara fī sinā'at aš-šī'r, ed. by Ġa'far al-Kattānī. 2 Bde., Bagdad 1979

Ḥumaidī: Tashīl

: Muhammad b. Futūh b. 'Abdallāh al-Ḥumaidī: Tashīl as-sabīl ilā ta'allum at-tarsīl, ed. by Fuat Sezgin. Frankfurt a.M. 1985 [Publications of the Institute of the History of Arabic-Islamic science. Series C: facsimile Editions. Vol. 8]

Ḥuṣrī: Zahr

: Abū Ishāq Ibrāhīm al-Ḥuṣrī: Zahr al-ādāb wa-tamar al-albāb, ed. by 'Alī Muh. Biğāwī, Kairo 1953

Ibn Abī l-Isba': Tahrīr

: Ibn Abī l-Isba' al-Misrī: Tahrīr at-tahbīr fī sinā'at aš-šī'r wa-n-naṭr, ed. by Ḥafnī Muḥ. Šaraf, Kairo 1963

Isbahānī: Agānī

: Abū l-Farağ al-Isbahānī: K. al-Agānī. 24 Bde., Kairo 1952-1974

Koran

: Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart 1962

Kulā'ī: Ihkām

: Abū l-Qāsim Muḥ. al-Kulā'ī: Ihkām ṣan'at al-kalām, ed. by Muhammad Riḍwān ad-Dāya, Beirut 1966

Kurd 'Alī: Rasā'il

: Muhammad Kurd 'Alī: Rasā'il al-bulagā', Kairo 1946

Lane: Arabic Lexicon

: Edward William Lane: Arabic-English Lexicon. 8 Bde., New York 1955-1956

Lisan

Ibn Manzūr al-Misrī: Lisān al-'arab. 15 Bde., Beirut 1956

- Ma'arrī: Ġufrān
- Marzubānī: Muwašṣaḥ
- Marzūqī: Ḥamāsa
- Mas'ūdī: Murūğ
- Mubarrad: Balāga
- - - : Kāmil
- - - : Mubarrad Epistle
- Ibn al-Mudabbir: 'Adrā'
- Mufaḍḍalīyāt
- : Abū l-'Alā' al-Ma'arrī: *Risālat al-ġufrān*, ed. by 'Ā'īṣa 'Abdarrahmān, Kairo 1963
- : Abū 'Ubaidallāh Muḥ. b. 'Imrān: *al-Muwašṣaḥ fī ma'āhiḍ al-'ulamā' 'alā š-šu'arā'*, Kairo 1924
- : Abū 'Alī Aḥmad al-Marzūqī: *Šarḥ Dīwān al-ḥamāsa*. 4 Bde., ed. by Aḥmad Amīn u.a., Kairo 1951-1953
- : Abū l-Ḥasan 'Alī al-Mas'ūdī: *Murūğ aḍ-ḍaḥab*. 4 Bde., ed. by Muḥammad Muḥyiddīn 'Abdalḥamīd, Kairo 1973
- : Abū l-'Abbās Muḥammad b. Yazīd al-Mubarrad, ed. by Ramadān 'Abdattawwāb, Kairo 1965
- : Abū l-'Abbās Muḥammad b. Yazīd al-Mubarrad: *K. al-Kāmil fī l-luġa wa-l-adab*, 2 Bde., Kairo. o. J.
- : Abū l 'Abbās Muḥammad b. Yazīd al-Mubarrad: *al-Mubarrad's Epistle on Poetry and Prose*, ed. by Gustave von Grunebaum. In: *Orientalia* 10 (1941) S. 372-382
- : Ibrāhīm Ibn al-Mudabbir: *Ar-Risāla al 'adrā'*, ed. by Zakī Mubārak, Kairo 1931
- : al-Mufaḍḍal aḍ-Ḍabbī: *The Mufaḍḍalīyāt*, ed. by Ch. J. Lyall, vol. I Text, Oxford 1921; II Transl. and Notes, ib. 1918; III Indexes by A. A. Bevan (GMNS III), Leiden London 1924

- Ibn al-Muqaffa': al-Adab al Kabir : Abū Muhammad 'Abdallāh b. al-Muqaffa'. K. al-Adab al-kabir. In: Rasā'il al-bulagā', ed. by Muḥammad Kurd 'Alī, Kairo 31946. S. 40-106
- Murtadā: Amālī : aš-Šarīf al-Murtadā: K. al-Amālī (Ġurar al-fawā'id wa-durar al-qalā'id). 2 Bde., ed. by Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1954
- Nuwairī: Nihāya : Šihābaddīn Aḥmad b. 'Abdallāh an-Nuwairī: Nihāyat al-arab fī funūn al-adab. 25 Bde., Kairo 1952-1984
- Qābūs: Kamāl : Qābūs b. Wašmgīr: Kamāl al-balāga, ed. by 'Abdarrahmān b. 'Alī al-Yazdādī, Kairo 1922
- Qalqašandī: Šubḥ : aš-Šaiḥ Abū l-'Abbās Aḥmad al-Qalqašandī: Šubḥ al-'ašā fī šinā'at al inšā. 14 Bde., Kairo 1963
- Qudāma: Ḥarāğ : Qudāma b. Ġa'far: al-Ḥarāğ wa-šinā'at al-kitāb, ed. by Muḥammad az-Zabīdī, Bagdad 1981
- . Naṭr : Qudāma b. Ġa'far: Naqd an-naṭr, ed. by Ṭāhā Ḥusain (und) 'Abdalḥamīd al-'Abbādī, Kairo 1938 (vgl. Ibn Wahb, al Burhān)
- - - : Ši'r : Qudāma b. Ġa'far: Naqd aš-šī'r, ed. S.A. Bonebakker, Leiden 1956
- Ibn Qutaiba: Adab : Muḥammad b. 'Abdallāh b. Qutaiba: Adab al-kātib, ed. by M. Grūnert, Leiden 1900
- Ibn Qutaiba: Ši'r : Muḥammad b. 'Abdallāh b. Qutaiba: K. aš-Ši'r wa aš-šu'arā', ed. by de Goeje, Leiden 1902
- - - : 'Uyun : Muḥammad b. 'Abdallāh b. Qutaiba: 'Uyūn al-aḥbār. 4 Bde., Kairo 1963

Ibn Rašīq: 'Umda

- : Abū l-Ḥasan b. Rašīq al-Qairawānī: K. al-'Umda fī mahāsīn aš-šī'r wa-adabihi wa-naqdih. 2 Bde., ed. by Muḥammad Muḥyiddīn 'Abdalḥamīd, Marokko 1934

Rummānī: Nukat

- : Abū l-Ḥasan ar-Rummānī: an-Nukat fī i'ğāz al-Qur'ān. In: Ṭalāt rasā'il fī i'ğāz al-Qur'ān, ed. by Muḥammad Sallām Zağlūl, Kairo 21968

Ibn Sīnā: Mağmū'

- : Abū 'Alī al-Ḥusain b. Sīnā: K. al-Mağmū' (oder: al-Ḥikma al-'arūḍiyya) fī kitāb Riturīqa, ed. by Muḥammad Salīm, Kairo 1950

- - - : Šī'r

- : Abū 'Alī al-Ḥasan b. Sīnā: Fann aš-šī'r min kitāb aš-šifā'. s. Aristoteles, Šī'r. S. 161 198

Ibn Sinān: Sīr

- : Abū Muḥammad b. Sinān: K. Sīr al-fasāḥa, ed. by 'Abdalmuta'al aš-Ša'īdī, Kairo 1969

Suyūtī: Muzhir

- : Ğalāladdīn as-Suyūtī: K. al-Muzhir fī 'ulūm al-luga. 2 Bde., ed. by Muḥammad Ğādāmaulā, Kairo 21965

Ibn Šuhaid: Tawābī'

- : Abū 'Āmir b. Šuhaid: Risālat at-tawābī' wa-z-zawābī', Übers. James T. Monroe, Berkeley 1971

Šafwat: Rasā'il

- : Aḥmad Zakī Šafwat: Ğamharat rasā'il al-'arab. 4 Bde., Kairo 1937

Šulī: Adab

- : Abū Bakr Muḥammad as-Sūlī: Adab al-Kuttāb, ed. by Muḥammad Baḡāt al-Aṭarī, Beirut 1922

Tauhīdī: Aḥlāq

- : Abū Ḥaiyān at-Tauhīdī: Aḥlāq al-wazīrain, ed. by Muḥammad b. Tāwīt aṭ-Ṭaḡī, Damaskus 1956

Tauhīdī: Baṣā'ir

: Abū Haiyān at-Tauhīdī: Al-Baṣā'ir wa-d-daḥā'ir, ed. by Ahmad Amīn u.a., Kairo 1953

- - - : Hawāmil

: Abū Haiyān at-Tauhīdī: Al-Hawāmil wa-š-šawāmil, ed. by Aḥmad Amīn u.a., Kairo 1951

- - - : Imtā'

: Abū Haiyān at-Tauhīdī: K. al-Imtā' wa-l-mu'ānasa. 3 Bde., ed. by Aḥmad Amīn u.a., Kairo 1963

- - - : Kitāba

: Abū Haiyān at-Tauhīdī: Risāla fī 'ilm al-kitāba. In: Talāt rasā'il li-Abī Haiyān at-Tauhīdī, ed. by Ibrāhīm al-Kailānī, Damaskus 1951

Tauhīdī: 'Ulūm

: Abū Haiyān at-Tauhīdī: Risāla fī l-'ulūm. In: K. al-Adab wa-l-inšā' fī-š-ṣadāqa wa-s-ṣadiq. Kairo 1905. S. 190-198

- - - : Muqābasāt

: Abū Haiyān at-Tauhīdī: K. al-Muqābasāt, ed. by Ḥasan as-Sandūbī, Kairo 1929

Tinsī: Nazm ad-durr

: Muḥammad ibn 'Abdallāh ibn 'Abdalḡalīl at-Tinsī: Nazm ad-durr wa l 'iqyān, Bd IV (fī mahāsin al-kalām), ed. by Nūrī Sūdān, Beirut 1980

Ta'ālibī: Naṭr

: Abū Mansūr at-Ta'ālibī: K. Naṭr an-nazm wa-hall al-'aqd, Kairo 1899

- - - : Yatīma

: Abū Mansūr at-Ta'ālibī: Tatimmat al-Yatīma (yatīmat ad-dahr fī mahāsin ahl al-'aṣr), ed. by 'Abbās Iqbāl, Teheran 1934

Ta'lab: Qawā'id

: Abū l-'Abbās Ahmad b. Yahyā: Qawā'id aš-ši'r, ed. by Muḥammad Ḥafāḡī, Kairo 1948

Ṭabāṭabā: 'Iyār

: Muḥammad b. Ahmad Ibn Ṭabāṭabā: 'Iyār aš-ši'r, ed. by Ṭahā al-Ḥāḡirī u.a., Kairo 1956

Ṭabarī: Ta'riḥ

- : Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr at-Ṭabarī:
Ta'riḥ ar-rusul wa-l-mulūk. 9 Bde.,
ed. by Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm,
Kairo 1960-1968

Ṭaiyib: Ši'r

- : Ibn 'Alī b. 'Abd at-Ṭaiyib: Risāla fī amr
aš-Ši'r. Handschrift Nr. 7176 spr. 982.
Königliche Bibliothek Berlin. siehe Ahlwardt,
Handschriften 6:360

Ṭufī: Ġadal

- : Naḡamaddīn at-Ṭufī al-Ḥanbalī. 'Alam
al-ġadal fī 'ilm al-ġadal, ed. by Wolfhart
Heinrichs, Wiesbaden 1987

Abū 'Ubaida: Maġāz

- Abū 'Ubaida b. al-Muṭannā:
Maġāz al-Qur'ān, 2 Bde., ed. by Fuat
Sezgin, Kairo 1970

Ibn Wahb: Burhān

- : Ishāq b. Sulaimān b. Wahb al-Kātib:
al-Burhān fī wuġūh al-bayān,
ed. by Ḥafnī Šaraf, Kairo 1969
(vgl. Qudāma, Naṭr).

SEKUNDÄRLITERATUR

- 'Abbās: Ta'rīḥ : Iḥsān 'Abbās: Ta'rīḥ an-naqd al-adabī 'inda l-'arab, Beirut 21978
- Abbott: Ḥadīṭ Literature : Nabia Abbott: Ḥadīṭ Literature. In: The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the end of the Umayyad Period, ed. by Beeston u.a., Cambridge 1983, S. 289-298
- 'Ajamī: The Neckveins of Winter : Mansūr 'Ajamī: The Neckveins of Winter. The Controversy over Natural and Artificial Poetry in Medieval Arabic Literary Criticism, Leiden 1984
- 'Alī: Mufaṣṣal : Ġawād 'Alī: Al-Mufaṣṣal fī ta'rīḥ al-'arab qabla l-Islām. 10 Bde., Beirut, Bagdad 21978
- 'Alī Ḥasan 'Abdalqādir: Naqd an-naṭr: 'Alī Ḥasan 'Abdalqādir: Naqd an-naṭr. In: Mağallat al-Mağma' al-'ilmī al-'Arabī Vol. 24 (1949) 1.
- Asad: Maṣādir : Nāsiraddīn al Asad: Maṣādir aš šī'r al-ğāhilī wa-qīmatuhā t-ta'rīḥīya, Kairo 61982
- Badawī: Usus : Aḥmad Badawī: Usus an-naqd al-adabī 'inda l-'arab, Kairo 1979
- Bakkār: Qaṣīda : Yūsuf Bakkār: Binā' al-qasīda l-'arabīya al-qadīma, Kairo 1979
- Balba': Naṭr : 'Abdalhakīm Balba': an-Naṭr al-fannī wa-aṭar al-Ğāḥiḥ fīh, Kairo 31975
- Becker: Islamstudien : C.H. Becker: Islamstudien, Bd. I, Leipzig 1924

- Beeston: Parallelism : A.F.L. Beeston: The Role of Parallelism in Arabic Prose. In: The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the end of the Umayyad Period, ed. by A.F.L. Beeston u.a., Cambridge 1983, S. 180-185
- Bencheikh: Poétique arabe : Jamāl Eddīne Bencheikh: Poétique arabe, Paris 1975
- Blachère: Histoire : Régis Blachère: Histoire de la littérature arabe. 3 Bde., Paris 1966
- - : La littérature
Proverbiale des arabes : Régis Blachère: Contribution à l'étude de la littérature Proverbiale des arabes à l'époque archaïque.
In: Arabica 1 (1954) S. 53-83
- Bonebakker: Poets and Critics : Seerger A. Bonebakker, Poets and Critics in the third Century A.H. In: Logic in Classical Islamic Culture, ed. by G.E. von Grunebaum, Wiesbaden 1967 S.85-111
- BürgeI: Die beste Dichtung : J Christoph BürgeI: Die beste Dichtung ist die lügenreichste. In: Oriens 23/24 (1974). S. 7-102
- Cahen: Der Islam : Claude Cahen: Der Islam I (Fischer Weltgeschichte, Band 14). Übers. von Gerhard Endreß, Frankfurt a. M. 1968
- Cantarino: Arabic Poetics : Vicente Cantarino: Arabic Poetics in the Golden Age, Leiden 1975
- Abū Deeb: Al-Jurjānī's Theory : Kamāl Abū Deeb. Al-Jurjānī's Theory of Poetic Imagery, Guildford, Surrey 1979
- Dūrī: Ta'rīḥ sadr al-Islām : 'Abdal'azīz ad Dūrī. Muqaddima fi ta'rīḥ sadr al-Islām, Beirut 1960
- Ḍaif: al 'Aṣr al-'abbāsī al-auwal : Šauqī Ḍaif: al-'Aṣr al-'abbāsī al-auwal, Kairo 41972

- Daif: al-'Aṣr al-'abbāsī at-tānī : Šauqī Ḍaif: al-'Aṣr al-'abbāsī at-tānī,
Kairo 1973
- ... : Balāḡa : Šauqī Ḍaif: al-Balāḡa, Taṭauwur wa-ta'rīḥ,
Kairo 1965
- ... : Naṭr : Šauqī Ḍaif: al-Fann wa-maḍāhibuhu fi
n-naṭr al-'arabī, Kairo 1960
- E.I : Enzyklopaedie des Islam, Leipzig 1913ff.
- E.I² : The Encyclopaedia of Islam, Leiden,
London 1960ff
- van Ess: Ḥadīṭ Josef van Ess: Zwischen Ḥadīṭ und
Theologie, Berlin, New York 1975
- Fahd: Kāhin : T. Fahd: Kāhin. In: E.I.² IV 420-422
- Fähndrich (Übers.): Der Islam von
den Anfängen : Der Islam von den Anfängen bis zur
Eroberung von Konstantinopel. Bd. 1:
Die politischen Ereignisse und die Kriegs-
führung. Herausgegeben von Bernard
Lewis unter Zugrundelegung der Origina-
le aus dem Englischen übersetzt von
Hartmut Fähndrich. Zürich, München
1981. [=Übers. von: Islam from the
prophet Muhammad to the capture of
Constantinople. Transl. by Bernard Lewis.
2 Vols., New York 1974]
- Gabrieli: Adab : Francesco Gabrieli: Art. Adab in: E.I.².
- van Gelder: Beyond the line : G. J. H. van Gelder: Beyond the Line.
Classical Arabic Literary Critics on the
Coherence and Unity of the Poem,
Leiden 1982
- Gibb: Studies : Hamilton A.R. Gibb: Studies on the
Civilization of Islam, ed. by Stanford J.,
London 1962
- Goldziher: Abhandlungen : Ignaz Goldziher: Abhandlungen zur
arabischen Philologie, Bd. I, Leiden 1896

- Goldziher: *Ḥaṭīb* : Goldziher: Der *Ḥaṭīb* bei den alten Arabern. In: WZKM 6 (1892). S. 97-102
- Grunebaum: Arabic Literary Criticism : G.E. von Grunebaum: Arabic Literary Criticism in the 10th Century A.D. In: Von Grunebaum. Themes in Medieval Arabic Literature, ed. by Dunning S. Wilson, London 1981 S. 51-57
- Grunebaum: *Balāgha* : G. E. von Grunebaum. *Balāgha*. In: E.I.² I 981-983
- - - : Islam im Mittelalter : G .E. von Grunebaum. Der Islam im Mittelalter. Wiesbaden 1963
- - - : Kritik : G. E von Grunebaum: Kritik und Dichtkunst. In: Studien zur arabischen Literaturgeschichte, Wiesbaden 1955
- Heinrichs: Arabische Dichtung : Wolfhart Heinrichs: Arabische Dichtung und griechische Poetik, Beirut 1969
- - - : *Ġadal* : Wolfhart Heinrichs: *Ġadal* bei at-Ṭūfī. Eine Interpretation seiner Beispielsammlung. In: ZDMG Suppl. III,1 (1977) S. 463-473
- - - : Literary Theory : Wolfhart Heinrichs: Literary Theory. In: Arabic Poetry. Theory and Development, ed. by G.E. von Grunebaum, Wiesbaden 1973, S.19-69
- - - : *Phantasia* und Dichtung : Die antike Verknüpfung von *Phantasia* und Dichtung. In: ZDMG 128 (1987) S 252-298
- - - : Poetik : Wolfhart Heinrichs: Poetik, Rhetorik, Literaturkritik, Metrik und Reimlehre. In: Grundriß der arabischen Philologie, Bd. II. Hrsg. Helmut Gätje, Wiesbaden 1987 S. 177-207
- Hoenerbach: Spanisch-Islamische Urkunden : Wilhelm Hoenerbach: Spanisch-Islamische Urkunden aus der Zeit der Nasriden und Moriscos. Hrsg. und Übers. Berkeley 1965

Horst: Adab

- : Heribert Horst: Die Entstehung der adab-Literatur und ihre Arten. In: Grundriß der Arabischen Philologie. Hrsg.: Helmut Gätje Bd. II, Wiesbaden 1987, S. 208-219

- - - : Makamen

- Heribert Horst: Makamen. In: Grundriß der arabischen Philologie, Bd. II, Hrsg.: Helmut Gätje, Wiesbaden 1987 S. 225-226

Hasan: Ḥuṭab

- : Muḥammad 'Abdalgaṇī Ḥasan: al-Ḥuṭab wa-l-mawā'iz, Kairo 21968

Ḥāwī: Fann

- : Ilyā al-Ḥāwī: Fann al-ḥuṭāba wa-tatauwuruḥu 'inda l-'arab, Beirut o.J.

Islam: Kātib

- : Riazul Islam: Kātib. In: E.I.² IV 754-760

Jacobi: Arabische Literatur

- : Renate Jacobi: Die klassische arabische Literatur. In: Die islamische Welt II. Berlin 1984. Forschung und Information. Band 36, S. 73-81

- - - : Dichtung

- : Renate Jacobi: Dichtung. Allgemeine Charakterisierung der arabischen Dichtung. In: Grundriß der arabischen Philologie, Bd. II. Hrsg.: Helmut Gätje, Wiesbaden 1987, S. 7-63

- - - : Dichtung und Lüge

- : Renate Jacobi: Dichtung und Lüge in der arabischen Literaturtheorie. In: Der Islam 49 (1972). S. 85-99

- - - : Studien

- Renate Jacobi: Studien zur Poetik der altarabischen Qaside, Wiesbaden 1971

Kanazi: Abū Hilāl al-'Askarī

- : George Kanazi: Abū Hilāl al-'Askarī's Attitude towards Poetry and Poets. In: Journal of Semitic Studies XX (1975) S. 73-81

Kraemer: Philosophy

- : Joel L. Kraemer: Philosophie in the Renaissance of Islam. Abū Sulaimān al-Sijistānī and his Circle, Leiden 1986

- Latham: 'Abdalhamīd al-Kātib . J. D. Latham: 'Abdalḥamīd al Kātib. In: The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic literature to the end of the Umayyad period. Ed. by Beeston u.a., Cambridge 1983, S. 164-179
- - - : The Beginnings
of Arabic Prose : J. D. Latham: The Beginnings of Arabic Prose. In: The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic literature to the end of the Umayyad period, ed. by Beeston u.a., Cambridge 1983, S. 154-164
- Lichtenstadter: Arabic Literature . Ilse Lichtenstadter: Arabic Literature. Introduction to Classical Arabic Literature, New York 1974
- Lotman: Literarische Texte: Ju. M. Lotman: Die Struktur literarischer Texte. Übersetzt aus dem Russischen von Rolf-Dietrich Keil, München 1986
- Mağdūb: Maḥmūm . Bašīr al-Mağdūb: Ḥawla maḥmūm an naṭr al-fannī 'inda l-'arab al-quḍāmā, Tunis 1982
- Manšūr: Qiyam : Sa'īd Ḥusain Mansūr: al-Qiyam al-ḥuluqīya fī l-ḥiṭāba l-'arabīya. Alexandria 1979
- Marçais: Prose littéraire arabe : W. Marçais: Origines de la Prose littéraire arabe. In: Revue africaine, Alger 1927. S. 15-28
- Matlūb: Ittiḡāhāt Aḥmad Matlūb: Ittiḡāhāt an-naqd al-'arabī fī l-qarn ar-rābi' li-l-ḥiḡra. Kuweit 1973
- Mehren: Die Rhetorik der Araber . August Ferdinal Michael von Mehren: Die Rhetorik der Araber, Hildesheim 1970
- Meyer: Aiyām al-'arab Egbert Meyer: Der historische Gehalt der Aiyām al-'arab, Wiesbaden 1970
- Mubārak: La Prose Arabe Zakī Mubārak: La Prose Arabe au IV^e siècle de l-Hégire, Paris 1931
- - - : Naṭr : Zakī Mubārak: An-Naṭr al-fannī fī l-qarn ar-rābi'. 2 Bde., Beirut 1934

- Muwāfi: Qadāyā : 'Uṭmān Muwāfi: Min qadāyā aš-šī'r wa-n-naṭr fī n-naqd al-'arabī l-qadīm, Alexandria 1984
- Nallino: Littérature Arabe : Carlo-Alfonso Nallino: La Littérature Arabe, Paris 1950
- Neuwirth: Das islamische Dogma : Angelika Neuwirth: Das islamische Dogma der "Unnachahmlichkeit des Korans" in literaturwissenschaftlicher Sicht. In: Der Islam 60 (1983). S. 166-183
- - - : Koran : Angelika Neuwirth: Koran. In: Grundriß der arabischen Philologie, Bd. II, Hrsg.: Helmut Gätje, Wiesbaden 1987 S. 96-135
- Neuwirth: Studien : Angelika Neuwirth: Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. Berlin, New York 1981
- Nicholson: History : R. Nicholson: A Literary History of the Arabs, Cambridge 1956
- Nöldeke: Beiträge : Theodor Nöldeke: Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber, Darmstadt 1967
- Norden: Kunstprosa : Eduard Norden: Die antike Kunstprosa. Vom VI. Jhr. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Bd. I, Leipzig 1898
- Noth: Früher Islam : Albrecht Noth: Früher Islam. In: Geschichte der arabischen Welt. Hrsg.: Ulrich Haarmann, München 1987, S. 11-100
- Nuss: Ḥitāba : Iḥsān an-Nuss: Al-Ḥitāba al-'arabiya fī 'aṣrihā ḡ-ḡahabī, Kairo 21969
- Pedersen: Khatīb : J. Pedersen: Khatīb: In: E.I.² IV 1109-1111
- Pellat: Ġāhiz : Charles Pellat: The Life and Works of Ġāhiz. Translated from the French by D.M. Hawke, London 1969
- - - : Kuss b. Sā'ida : Charles Pellat: Art. Kuss b. Sā'ida. In: E.I.² V 528-529

- Rescher: Abriss
- Roemer: Staatsschreiben
- Rundgren: Arabische Literatur
- Schimmel: Friedrich Rückert
- Schoeler: Die Einteilung der
Dichtung
- - - : Grundprobleme
- Schönig: Sendschreiben
- Sellheim: Sprichwörter
- Serjeant: Early Arabic Prose
- Sezgin: GAS
- Spitaler: Qalam
- Oskar Rescher: Abriss der arabischen
Literaturgeschichte. 2 Bde.,
Osnabrück 1983
- Hans Robert Roemer: Staatsschreiben der
Timuridenzeit. Das Šaraf - Nama des
'Abdallāh Marwārīd in kritischer Aus-
wertung, Wiesbaden 1952
- Frithjof Rundgren: Arabische Literatur
und orientalische Antike. In: Orientalia
Suecana 19/20 (1970-1971) S. 81-124
- Annemarie Schimmel: Friedrich Rückert,
Freiburg 1987
- Gregor Schoeler: Die Einteilung der
Dichtung bei den Arabern. In: ZDMG
123 (1973) S. 9-55
- Gregor Schoeler: Einige Grundprobleme
der autochthonen und der aristotelischen
arabischen Literaturtheorie,
Wiesbaden 1975
- Hannelore Schönig: Das Sendschreiben
des 'Abdalhamīd b. Yahyā, Stuttgart 1985
- Rudolf Sellheim: Die klassisch-arabischen
Sprichwörtersammlungen, insbesondere
die des Abū 'Ubalid, 's-Gravenhage 1954
- R. B. Serjeant: Early Arabic Prose. In:
The Cambridge History of Arabic Lite-
rature. Arabic literature to the end of
the Umayyad period, ed. by Beeston u.a.,
Cambridge 1983, S. 114-153
- Fuat Sezgin: Geschichte des arabischen
Schrifttums, Bd. II, Leiden 1975
- Anton Spitaler: Al-Qalam ahaddu
l-lisānaini. Beiträge zur Lexikographie des
klassischen Arabisch. Nr. 8, München 1989

Ṭabāna: Dirāsāt

- Badawī Ṭabāna: Dirāsāt fī naqd al-adab al-ʿarabī min al-ġāhiliya ilā nihāyat al-qarn at t̤ālīt, Kairo 51969

Ṭāhā: Nazariya

- : Hind Ḥusain Ṭāhā: An-Nazarīya an-naqdīya ʿinda l-ʿarab, Bagdad 1981

Ṭāhā Ḥusain: Adab

- : Ṭāhā Ḥusain: Fī l-adab al-ġāhili, Kairo 1975.

- - - : Ḥadīṭ

- : Ṭāhā Ḥusain: Min ḥadīṭ aš-šīʿr wa-n-naṭr, Kairo 21936

Trabulsi: Critique

- : Amjad Trabulsi, La Critique Poétique des Arabes, Damas 1955

van Vloten: Dämonen

- G. van Vloten: Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern. In: WZKM 7 (1893) S. 169-187

Wagner: Grundzüge

- Ewald Wagner: Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung. Bd. I. Die altarabische Dichtung, Darmstadt 1987

Wellek: Theorie

- : René Wellek (und) Austin Warren: Theorie der Literatur. Königstein 1985

Wellhausen: Reich

- : J. Wellhausen: Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1960

Wensinck: Khutba

- : A.J. Wensinck: Khutba. In: E.I.² V 74-75

von Wilpert: Sachwörterbuch

- : Gero von Wilpert: Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart 1989

Zuʿbī: Poesie und Prosa

- Ziyād az-Zuʿbī: Das Verhältnis von Poesie und Prosa in der arabischen Literaturtheorie des Mittelalters, Berlin 1987

KLAUS SCHWARZ VERLAG • BERLIN



lieferbare Titel, Stand Juni 1990

Unverbindlich empfohlene Ladenpreise incl. MwSt. / Preisänderungen vorbehalten

Islamkundliche Untersuchungen

begründet von Klaus Schwarz;

herausgegeben von Gerd Winkelhane

19. Profitlich, Manfred: Die Terminologie Ibn 'Arabis im *Kitab wasa'il as-sa'il* des Ibn Saudakin. Text, Übersetzung und Analyse. 1973. 260 S. . . . 78.00 DM
20. Kurio, Hars: Geschichte und Geschichtsschreiber der 'Abd al-Wadiden (Algerien im 13.-15. Jahrhundert). Mit einer Teiledition des Nazm ad-Durr des Muhammad b. 'Abd al-Galil at-Tanasi. 1973. 193, 2, 90 S. 78.00 DM
34. Havemann, Axel: *Ri'asa* und *qada'*. Institutionen als Ausdruck wechselnder Kräfteverhältnisse in syrischen Städten vom 10. bis zum 12. Jahrhundert. 1975. iv, 268 S. 64.00 DM
35. Gruber, Ernst A.: Verdienst und Rang. Die Fada'il als literarisches und gesellschaftliches Problem im Islam. 1975. 117 S. 42.00 DM
36. Sidarus, Adel Y.: Ibn ar Rahibs Leben und Werk. Ein koptisch-arabischer Enzyklopädist des 7./13. Jahrhunderts. 1976. 218 S., 11 Tafeln. . . . 64.00 DM
41. Srour, Hani: Die Staats- und Gesellschaftstheorie des Sayyid Gamal-addin "Al-Afghani". Als Beitrag zur Reform der islamischen Gesellschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. 1977. 310 S. 76.00 DM
47. Hatami, Mahroo: Untersuchungen zum persischen Papageienbuch des Nahsabi. 1977. v, 195 S. 52.00 DM
50. Kraft, Gisela: Fazil Hüsnü Daglarca – Welterschöpfung und Tiersymbolik. 1978. 330 S. 74.00 DM
52. Müller, Katrin: Kritische Untersuchungen zum Diwan des Kumait b. Zaid. 1979. 253 S. 64.00 DM
53. Enderwitz, Susanne: Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation. Der arabische Schriftsteller Abu 'Utman al-Gahiz über die Afrikaner, Perser und Araber in der islamischen Gesellschaft. 1979. 290 S. . . . 76.00 DM
Diese Arbeit wurde mit dem Heinz-Maier-Leibnitz-Preis des Bundesministeriums für Bildung und Wissenschaft ausgezeichnet.
54. Quiring-Zoehe, Rosemarie: Isfahan im 15. und 16. Jahrhundert. Ein Beitrag zur persischen Stadtgeschichte. 1980. 456 S. 88.00 DM
55. Reissner, Johannes: Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens. Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adib as-Sakli. 1952. 1980. 482 S. 88.00 DM
57. Müller, Hans: Die Kunst des Sklavenkaufs. Nach arabischen, persischen und türkischen Ratgebern vom 10. bis zum 18. Jahrhundert. 1980. 246 S. 78.00 DM

58. Radtke, Bernd: Al Hakim at Tirmidi. Ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts 1980. 192 S. 44.00 DM
59. Bergdolt, Friedrich: Der geistige Hintergrund des türkischen Historikers Ahmed Zeki Velidi Togan nach seinen Memoiren 1981. 152 S. . . . 52.00 DM
60. Günes, Ahmet Halil: Das Kitab ar-raud al-'atir des Ibn Aiyub. Damaszener Biographien des 10./16. Jahrhunderts. Beschreibung und Edition. 1981. i, 256 S. 78 00 DM
61. Schlöchter, Alfred: Frankreich und die syrischen Christen 1799–1861. Minoritäten und europäischer Imperialismus im Vorderen Orient. 1981. 344 S. 82 00 DM
62. Giese, Alma: Wasf bei Kuşagim. Eine Studie zur beschreibenden Dichtkunst der Abbasidenzeit. 1981. 300 S. 78.00 DM
63. Gartmann, Helene: Zur Situation der Frau im Geceköndü. Eine Untersuchung über die Lebensverhältnisse türkischer Frauen in einem Stadtrandgebiet von Ankara. 1982. 170 S. 48 00 DM
64. Balázs, Judith: Die Türkei. Das Phänomen des abhängigen Kapitalismus. 1984. 262 S. 54.00 DM
66. Ambros, Edith: Candid Penstrokes. The Lyrics of Me'ali, an Ottoman Poet of the 16th century. 1982. xxii, 520 S. 94.00 DM
67. Jacob, Xavier: L'enseignement religieux dans la Turquie moderne. 1982. 560 S. 96 00 DM
68. Schimkoreit, Renate: Regesten publizierter safawidischer Herrscherurkunden. Erlasse und Staatsschreiben der frühen Neuzeit Irans. 1982. 552 S. 96.00 DM
69. Nippa, Annegret: Soziale Beziehungen und ihr wirtschaftlicher Ausdruck. Untersuchungen zur städtischen Gesellschaft des Nahen Ostens am Beispiel Dair az-Zor (Ostsyrien). 1982. 220 S. 74.00 DM
70. Werkmeister, Walter: Quellenanalyse des *Kitab al-'iqd al-farid* des Andalusiers Ibn 'Abd Rabbih (246/860–328/940). Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte. 1982. 480 S. 88.00 DM
71. Yola Senay: Scheich Nureddin Mehmed Cerrahi und sein Orden (1721–1925). 1982. xiii, 195 S. 68.00 DM
72. Gronke, Monika: Arabische und persische Privaturkunden des 12. und 13. Jahrhunderts aus Ardabil. 1982. 560 S. 94.00 DM
73. Ursinus, Michael: Regionale Reformen im Osmanischen Reich am Vorabend der Tanzimat. Reformen der rumelischen Provinzialgouverneure im Gerichtssprengel von Manastir (Bitola) zur Zeit der Herrschaft Sultan Mahmuds II (1808–39). 1982. 340 S. 76.00 DM

- 74 Langner, Barbara: Untersuchungen zur historischen Volkskunde Ägyptens nach mamlukischen Quellen. 1983. 250 S. 76.00 DM
- 75 Reindl, Hedda: Männer um Bayezid. Eine prosopographische Studie über die Epoche Sultan Bayezids II. (1481–1512). 1983. iv, 415 S. 86.00 DM
- 76 Stojanow, Valery: Die Entstehung und Entwicklung der osmanisch-türkischen Paläographie und Diplomatik. Mit einer Bibliographie. 1983. 329 S. 78.00 DM
- 77 Mayer, Thomas: Egypt and the Palestine question (1936–1945). 1983. 392 S. 76.00 DM
- 79 Havemann, Axel: Rurale Bewegungen im Libanongebirge des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Problematik sozialer Veränderungen. 1983. xxii, 433 S. 86 00 DM
- 81 Eccel, A. Chris: Egypt, Islam and Social Change. *Al-Azhar in Conflict and Accomodation*. 1984. xxiii, 611 S. 84 00 DM
- 82 Woodhead, Christine M.: Ta'likizade's *Sehname i hümayun*. A History of the Ottoman Campaign in Hungary 1593–94. 1983. vii, 421 S. 84 00 DM
- 84 Rebstock, Ullrich: Die Ibaditen im Magrib. Die Geschichte einer Sozialbewegung vom 2./8. b.s zum 4./10. Jahrhundert. 1983. xxv ii, 366 S. 68 00 DM
85. Weil, Jürgen W.: Mädchennamen verrätselt. Hundert Rätsel-Epigramme aus dem Adab-Werk *Alf gariya wa-gariya* (7./13. Jahrhundert). 1984. 181 S. 54 00 DM
- 86 Elshahed, Elsayed: Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqiaddin an Nagrani. 1983. 306 S. 82 00 DM
- 87 Scharlipp, Wolfgang-E.: Auxiliarfunktionen von Hauptverben nach Konverb in der neuuigurischen Schriftsprache von Sinkiang. 1984. 159 S. 52 00 DM
- 89 Prokosch, Erich: Osmanisches Wortgut im Sudan-Arabischen. 1983. 75 S. 44 00 DM
- 90 Siedel, Elisabeth: Sabahattin Ali, Mystiker und Sozialist. Beiträge zur Interpretation eines modernen türkischen Autors. 1983. v, 387 S. 84.00 DM
91. Allouche, Adel: The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906–962/1500–1555) 1983. viii, 202 S. vergriffen
92. Haag-Higuchi, Roxane: Untersuchungen zu einer Sammlung persischer Erzählungen. *Cihil wa-šiš hikayat ya gami' al-hikayat* 1984. vi, 229 S. 68 00 DM

93. Rieck, Andreas: Unsere Wirtschaft. Eine gekürzte kommentierte Übersetzung des Buches *Iqtisaduna* von Muhammad Baqir as-Sadr 1984. iv, 747 S. 104.00 DM
94. Fiedler, Ulrich: Der Bedeutungswandel der Hedschasbahn. Eine historisch-geographische Untersuchung. 1984. ix, 338 S. 76.00 DM
95. Debus, Esther: Die islamisch rechtlichen Auskünfte der Millî Gazete im Rahmen des "Fetwa-Wesens" der Türkischen Republik 1984. 135 S. 42.00 DM
96. Krüger, Eberhard: Die Siedlungsnamen Griechisch-Mazedoniens nach amtlichen Verzeichnissen und Kartenwerken 1984 v, 851 S. 110.00 DM
97. Strohmeier, Martin: Seldschukische Geschichte und türkische Geschichtswissenschaft. Die Seldschuken im Urteil moderner türkischer Historiker. 1984. iv, 273 S. 76.00 DM
98. Agius, Dionisius A. Arabic Literary Works as a Source of Documentation for Technical Terms of the Material Culture. 1984 i, 375 S. 84.00 DM
99. Collins, Jeffrey G.: The Egyptian Elite under Cromer, 1882-1907. 1984. iv, 309 S. 78.00 DM
100. Escovitz, Joseph H.: The Office of *qadî al-qudat* in Cairo under the Bahri Mamluks. 1985. v, 280 S. 76.00 DM
101. Gerber, Haim: Ottoman Rule in Jerusalem, 1890-1914. 1985. iii, 343 S. vergriffen
102. Oehring, Otmar: Die Türkei im Spannungsfeld extremer Ideologien (1973-1980). Eine Untersuchung der politischen Verhältnisse. 1984. iii, 327 S. 76.00 DM
103. Prätor, Sabine: Türkische Freitagspredigten. Studien zum Islam in der heutigen Türkei. 1985. vi, 193 S. 48.00 DM
104. Tellenbach, Silvia: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. November 1979. 1985. iv, 344 S. 74.00 DM
105. Simon, Rachel: Libya between Ottomanism and Nationalism. The Ottoman Involvement in Libya during the War with Italy, 1911-1919. 1985. v, 398 S. 76.00 DM
106. Schupp, Sabine: Labsal dessen, der bei Tag und bei Nacht reist. Ibn Malihs *Uns as-sari was-sarib*. Ein marokkanisches Pilgerbuch des frühen 17. Jahrhunderts. 1985. ii, 150 S., 1 Faltkarte 48.00 DM
107. Hager, Eva: Volksmacht und Islam. Eine terminologie- und ideologieanalytische Untersuchung zum Politik- und Religionsverständnis bei Mu'ammad al-Qadafi. 1985. viii, 273 S. 76.00 DM

108. Jennings, Ronald C.: The Judicial Registers (Ser'i mahkeme sicilleri) of Kayseri (1590-1630) as a Source for Ottoman History. ca. 370 S (noch nicht erschienen)
109. Ugur, Ahmet: The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selim-name Literature. 1985. x, 403 S. 84.00 DM
110. Freitag, Rainer: Seelenwanderung in der islamischen Häresie. 1985. viii, 299 S. 76.00 DM
111. Malina, Renate: Zum schriftlichen Gebrauch des Kairiner Dialekts anhand ausgewählter Texte. 1987. 217 S. 72.00 DM
112. Mugheid, Turki: Sultan 'Abdulhamid II im Spiegel der arabischen Dichtung seiner Zeit. Eine Studie zu Literatur und Politik in der Spätperiode des Osmanischen Reiches. 1987. 383 S. 86.00 DM
113. Lutfi, Huda: *Al Quds Al-Mamlûkiyya* A History of Mamlûk Jerusalem Based on the Haram Documents. 1985. vii, 389 S. 88.00 DM
114. Yusuf, Muhsin D.: Economic Survey of Syria during the Tenth and Eleventh Centuries. 1985. iii, 312 S. 82.00 DM
115. Scheinhardt, Saliha: Die religiöse Lage in der Türkei. Perspektiven des islamischen Religionsunterrichts für türkische Kinder in der Diaspora. 1986. vi, 287 S. 76.00 DM
116. Anwari-Alhosseyni, Shams: Logaz und Mo'amma. Eine Quellenstudie zur Kunstform des persischen Rätsels. 1986. xv, 292 S. 78.00 DM
117. Pohl-Schöberlein, Monika: Die schiitische Gemeinschaft des Südlibanon (Gabal 'Amil) innerhalb des libanesischen konfessionellen Systems. 1986. xi, 254 S. 78.00 DM
118. Shaikh, Khalil: Der Teufel in der modernen arabischen Literatur. Die Rezeption eines europäischen Motivs in der arabischen Belletristik, Dramatik und Poesie des 19. und 20. Jahrhunderts. 1986. 283 S. 78.00 DM
119. Haneda, Masashi: Le Châh et les Qizilbâš. Le système militaire safavide. 1987. ii, 258 S. vergriffen
120. Zirke, Heidi: Ein hagiographisches Zeugnis zur persischen Geschichte aus der Mitte des 14. Jahrhunderts. Das achte Kapitel des *Safwat as-safa* in kritischer Bearbeitung. 1987. iv, 282 S. vergriffen
121. Vâth, Gerhard: Die Geschichte der artuqidischen Fürstentümer in Syrien und der Gazira'l-Furatiya (496-812/1002-1409). 1987. vii, 265 S. 78.00 DM
122. Guth, Stephan: Liebe und Mannesehre. Szenen einer muslimischen Kleinbürgerei, beleuchtet anhand des Romans "Der Ölzweig" (*Gusn az-zaytun*) von M. 'Abdhalim 'Abdallah. 1987. xi, 236 S. 76.00 DM

- 123 az-Zu'bi, Ziyad al-Ramadan: Das Verhältnis von Poesie und Prosa in der arabischen Literaturtheorie des Mittelalters. 1987. iv, 213 S. 76.00 DM
- 124 Berengian, Sakina: Azeri and Persian Literary Works in Twentieth Century Iranian Azerbaijan. 1988. x, 238 S. 86.00 DM
- 125 Yousef, May A.: Das Buch der schlagfertigen Antworten von Ibn Abi 'Awn. Ein Werk der klassisch-arabischen Adab-Literatur. Einleitung, Edition und Quellenanalyse. 1988. xii, 156, 265 S. 84.00 DM
- 126 Kehl-Bodrogi, Krisztina: Die Kizilbas/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien. 1988. 279 S. 76 00 DM
127. Bayyud, Hussein: Die Stadt in der arabischen Poesie, bis 1258 n. Chr. 1988. 279 S. 78 00 DM
128. Tulu, Sultan. Chorasantürkische Materialien aus Kalat bei Esfarayen. 1989. vii, 367 S. 88.00 DM
- 129 Graf, Gunhild: Die Epitome der Universalchronik Ibn ad-Dawadaris im Verhältnis zur Langfassung. Eine Quellenkritische Studie zur Geschichte der ägyptischen Mamluken. 1990. 410 S. 88.00 DM
130. Hochhut, Pia: Die Moschee Nûruosmânîye in Istanbul. Beiträge zur Baugeschichte nach osmanischen Quellen. 1986. iii, 214 S. 64.00 DM
131. Ugur, Ali: The Ottoman 'ulema in the Mid-17th Century. An Analysis of the *Vaka'î'ül-Fuzala* of Mehmed Seyhî Ef. 1986. cxvii, 630 S. 148.00 DM
- 132 al-Hadrusi, Salem M. H.: *Al-Muntaha fi l-kamal* des Muhammad Ibn Sahl Ibn al-Marzuban al-Karhi (gest. ca. 345/956). Untersuchungen und kritische Edition von Bd 4-5 und 9-10. 1988. iii, 93, 380 S. 114.00 DM
- 133 Imad, Leila S.: The Fatimid Vizierate, 969-1172. 1990. ca. 200 S. (in Vorbereitung)
134. Fernandes, Leonor: The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The *Khanqah*. 1988. ix, 203 S. 84 00 DM
135. von Mende, Rana: Mustafa 'Ali's *Fursat-name*. Edition und Bearbeitung einer Quelle zur Geschichte des persischen Feldzugs unter Sinan Paşa 1580-1581. 1989. vi, 362 S. 74 00 DM
136. Huhn, Ingeborg: Der Orientalist Johann Gottfried Wetzstein als preußischer Konsul in Damaskus (1849-1861) dargestellt nach seinen hinterlassenen Papieren. 1989. ix, 465 S., 11 Faltblätter, 2 Faltkarten. 149 00 DM
137. El-Masry, Ahmad: Die Bauten von Hadim Sulaiman Pascha (1468-1548) nach seinen Urkunden im Ministerium für Fromme Stiftungen in Kairo. 1990. ca. 580 S. (in Vorbereitung)

138. Hamzeh'ee, M. Reza: *The Yaresan: A Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community*. 1990. ca. 410 S. (in Vorbereitung)
139. Migeod, Heinz-Georg: *Die persische Gesellschaft unter Nasiru 'd-Din Šah*. Mit einem Vorwort von Bert Fragner. 1990. ca. 450 S. (im Druck; erscheint August 1990)
140. Fliedner, Stephan: *'Ali Mubarak und seine Hītāt*. Kommentierte Übersetzung der Autobiographie und Werkbesprechung. ii, 364 S. (im Druck; erscheint Juli 1990)

(Nicht aufgeführte Bandnummern sind vergriffen.)

Islamwissenschaftliche Quellen und Texte aus deutschen Bibliotheken

herausgegeben von Klaus Schwarz

(Diese Reihe ist erschienen im Verlag aku, Bamberg; zu beziehen über Klaus Schwarz Verlag, Berlin)

1. Winkelhane, Gerd und Klaus Schwarz: *Der osmanische Statthalter Iskender Pascha (gest. 1571) und seine Stiftungen in Ägypten und am Bosphorus*. 1985. 361 S. 76.00 DM
2. Guellil, Gabriela Linda: *Damaszener Akten des 8./14 Jahrhunderts nach at-Tarsusis Kitab al-I'lam*. Eine Studie zum arabischen Justizwesen. 1985. 447 S. 86.00 DM
3. Matuz, Josef: *Die Steuerkonskription des Sandschaks Stuhlweißenburg aus den Jahren 1563 bis 1565*. Unter Mitwirkung von István Hunyadi. 1986. 395 S. 84.00 DM
4. Hoffmann, Birgit: *Persische Geschichte 1694–1835 erlebt, erinnert und erfunden*. Der *Rustam at-tawarih* in deutscher Bearbeitung. 1986. 909 S. 136.00 DM
5. Schwarz, Klaus und Gerd Winkelhane: *Hoga Sa'deddin, Staatsmann und Gelehrter (gest. 1599), und seine Stiftung aus dem Jahre 1614*. 1986. 166 S. 44.00 DM

Islamkundliche Materialien

herausgegeben von Klaus Schwarz

4. Fragner, Bert: Repertorium persischer Herrscherurkunden aus der Zeit vor 1848. Publiizierte Originalurkunden. 1980. 390 S. 76.00 DM
5. Schwarz, Klaus: Der Vordere Orient in den Hochschulschriften Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. Eine Bibliographie von Dissertationen und Habilitationsschriften 1885–1978. 1980. 722 S. 174.00 DM
6. Zâkir Sükrî Efendi: Die Istanbuler Derwischkonvente und ihre Scheiche. Herausgegeben von M. Serhan Taysi. Mit einer Einleitung von Klaus Kreiser. 1980. 160 S. 48.00 DM
8. Oehring, Otmar: Bibliographie zum Recht und den Internationalen Beziehungen der Türkischen Republik. Titel in Fremdsprachen. 1982. xv, 233 S. 56.00 DM
9. Ayatollah Chomeini: Der Islamische Staat. Ins Deutsche übersetzt von Ilse Itscherenska und Nader Hassan. 1983. 188 S. 36.00 DM

(Bände 1–3 sind nicht mehr lieferbar.)

Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der Türkvölker

herausgegeben von Georg Hazai

1. Wannig, Klaus-Detlev: Der Dichter Karaca Oglan. Studien zur türkischen Liebeslyrik. 1980. 738 S. 94.00 DM
2. Prokosch, Erich: Studien zur Grammatik des Osmanisch-Türkischen unter besonderer Berücksichtigung des Vulgärosmanisch-Türkischen. 1980. 278 S. 54.00 DM

Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfanforschung

Faksimiles der Fragmente zu den von F.W.K. Müller und A. v. Gabain herausgegebenen *Uigurica* I–IV. Zusammengestellt und mit Einführung sowie vergleichenden Tabellen herausgegeben von Georg Hazai und Peter Zieme. Leipzig 1982. Quer-4°. 1983. 195 S. 294.00 DM

Materialien zur Afrikakunde

1. Maurer, Barbara und Klaus Schwarz: Hochschulschriften zu Schwarzafrika 1960–1978. Deutschland–Österreich–Schweiz. x, 226 S. 58.00 DM

Reprints

‘Osmanzade Ta’ib Ahmed: *Hadiqat ül-vüzera* (Der Garten der Wesire). Mit den Fortsetzungen (zeyl) des Dilaver Agazade ‘Ömer Efendi, Ahmed Gavid und Bagdadi ‘Abd ül-Fettah Şefqat. Nachdruck der Ausgabe Istanbul 1854/1855. 1969. 296 S., broschiert. 42.00 DM

Mustafa Selaniki: *Tarihi Selaniki* (Die Chronik des Selaniki). Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Istanbul 1281/1864. 1970. vii, 351, 26 S., broschiert. 78.00 DM

von Tischendorf, Paul Andreas: Das Lehnswesen in den moslemischen Staaten, insbesondere im Osmanischen Reiche, mit dem Gesetzbuche der Lehen unter Sultan Ahmed I. Leipzig 1872. 1982. v, 129 S., broschiert. 38.00 DM

Bestellungen bitte nur an / orders please only to:

**Klaus Schwarz Verlag
Inh.: G. Winkelhane
Bergstraße 2
1000 Berlin 41**